

في مصر



ابن رشد في مصر

ابن رشد في مصر

دكتور وائل غالي

الناشر
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)
عبده غريب

الكتـــــــاب : ابن رشد في مصر

المؤلـــــــف : دكتور وائل غالى

تاريخ النشر : ١٩٩٩م

النـاشـــــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبده غريب

شركة مساهمة مصرية

المركز الرئيسي : مدينة العاشر من رمضان

والمطابــــــع المنطقة الصناعية (C1)

ت: ٠١٥/٣٦٢٧٧٢٧

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز – عمارة برج آمون

الدور الأول – شقة ٦

تلفاكس : ٢٤٧٤٠٣٨ – ت : ٢٤٦٢٥٦٢

التوزيـــــــع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

ت : ٥٩١٧٥٣٢

رقـــم الإيـــــداع : ٩٨/١٤٥٦٩

الترقيم الدولـــــى : I S B N

977-303-057-1

أعظم ما طرأ عليّ فى النكبة أنى دخلت أنا وولدى عبد اللـه مسـجداً بقرطبة وقد حانت صـلاة العصـر. فثار لنا بعض سفلة العامة فأخرجونا منه.

ابن رشد

التنوير هو خروج الإنسان من مرحلة اللارشـد التى تسبب هـو نفسه فيهـا. واللارشد يعنـى عجز الإنسـان عن استخدام عقلـه دون معونـة من غيره وشعار التنوير هو: لتكن لديك الشجاعة فى استخدام عقلك.

عمانوئيل كانط

دائرة المعارف هـى صنيـع عصـر النـور، ومـن صنـع الذهـن الـذى يخضـع لقوانين عقل مبدع والذى يعترف بتفوق هذا العقل.

برنار جروتويزن

من هنا يكون "البرهان" هـو الحقيقـة التـى لا تجـوز مخالفتهـا. وكـل مـا ورد مخالفاً للحقيقة البرهانية لابد من رده بالتأويل إلى تلك.

د. نصر حامد أبو زيد

مقدمة

الحاجة الماسة إلى ابن رشد

بمناسبة مرور ثمانمائة سنة على وفاة الفيلسوف ابن رشد، يتناول هذا الكتاب أقوال الشراح المعاصرين الذين شرحوا لابن رشد وتأويلاتهم المختلفة لمذهب هذا الفيلسوف ويقارن بينها ويختار فيما بينها بعيداً عن مقاييس الصواب والخطأ . وهو الاختيار الذى يزن صراع التفاسير بميزان الصراع الأيديولوجى فى حقل الفلسفة فى مصر. وهذا هو النقد بعينه، وهو نقد خارجي للنص [1] الرشدى وليس لمضمون النص الرشدى نفسه، فهذا سيكون فى المرحلة الثانية ــ فى كتاب لاحق ــ بعد نقد المصدر.

والمعروف أن أى نص أصلى لابد أن يذهب منه بعض أفكاره فى انتقاله من تفسير إلى تفسير، وهذا ما حدث فى أفكار ابن رشد الأصلية، كذلك فإن الباحثين المعاصرين والدارسين يحاولون دوماً ــ رغم تصريحهم بغير ذلك ــ تطويع النص الرشدى بمعنى أنهم يحيلون تفسيراتهم إلى ابن رشد إلى أصول.

وفى مجال فحص الأفكار الرشدية نبدأ بإبراز الصراع الدائر بين ابن رشد والغزالى ثم نتناول ثنائية العروبة والإسلام والقراءة الإسلامية ثم القراءة العربية لابن رشد، ونستخلص أن ابن رشد قد أسس لعصر التنوير الأوروبى الحديث وأن هذا التأسيس الذى يقود إلى تسويغ القراءة الإبستمولوجية لما تنطوى عليه من تصورات البرهان والهرمينيوطيقا والسيموطيقا وغيرها من التصورات العقلانية الحديثة المعاصرة.

---

(1) د. عبد الرحمن بدوى، مناهج البحث العلمى العربية، ١٩٦٣، ص ١٨٨ ــ ٢٠٥.



فالقصد ليس الوصول إلى الوحدة لمذهب ابن رشد، كذلك لا يبحث الكتاب عما وراء النص الأساسي إنما القصد هو بيان احتياجنا الآن إلى ابن رشد.

يتناول هذا الكتاب بالنقد والتحليل مجموع المؤتمرات والندوات واللقاءات والأبحاث التي تمت في مصر في عقد التسعينيات حول ابن رشد، وهو يتناول على وجه الخصوص الكتاب التذكاري " الفيلسوف ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي " والذي أشرف عليه د. عاطف العراقي (المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٣).

كذلك يتناول " حوار حول ابن رشد" الذي حرره د. مراد وهبه (المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٥) والعدد الخاص الذي خصصته مجلة ألف (العدد ١٦، ١٩٩٦) " لابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب". كما يتناول " ابن رشد والتنوير" الذي حرره د. مراد وهبه ود. منى أبو سنة وقدمه د. بطرس غالي (دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٧).

وبالطبع ليست هذه أولى الندوات والمؤتمرات التي تحتفل بابن رشد وفلسفته، إلا أنني أرجئ تحليل ندوة باريس (١٩٧٦) وندوة روما (١٩٧٧) ومؤتمر الجزائر (١٩٧٨) وغيرها من المهرجانات التي انعقدت في التسعينيات من هذا القرن في كتاب لاحق.

أما في مصر فقد قدم د. عاطف العراقي القراءة العربية لابن رشد عام ١٩٩٣، ثم تم تقويم هذه القراءة في حوار " حول ابن رشد" العربي ونقده، فظهر عدد ألف (١٩٩٦) ليعيد التأكيد على القراءة العربية، وأخيراً ربط د. مراد وهبه بين ابن رشد والتنوير الأوروبي.

والصراع الأساسي على تفسيرات ابن رشد هو : هل هو فيلسوف عربي إسلامي أم يوناني أوروبي؟



ويحاول الكتاب من خلال تحليل البحوث والدراسات عن فكر ابن رشد ونظرياته وفلسفته أن يجيب عن هذا السؤال الأصلى والذى تتفرع منه كل الأسئلة الثانوية الأخرى.

ويحلل الكتاب فى الأساس الصراع الأيديولوجى فى حقل الفلسفة، فالصلة التى تربط الفلسفة بالأيديولوجيا واحدة من الصلات الإشكالية فى استحضار ابن رشد الراهن.

والجهود النظرية المبذولة لاستيعاب هذه الصلة وتنظيمها فى تصور فلسفى للتفكير الإنسانى لاتزال تتخبط فى كثير من التعارض والفوضى.

وقضية الصلة التى تربط الفلسفة بالأيديولوجيا هى قضية الاختلاف فى الوحدة وليست قضية انفصال تام أو قضية شكلية فالصراع الأيديولوجى يشتمل بصورة أوبأخرى على محتوى فلسفى ويتخذ موقفاً من كل اتجاه فلسفى يلقاه فى صراعه من أجل تحقيق غاياته، والفلسفة قد تتحول إلى دين وتتخذ موقفاً من التصورات الفلسفية التى تقوم عليها الأديان الأخرى، وهناك نظرة أيديولوجية للفلسفة وتصور فلسفى للأيديولوجيا، إلا أن الأيديولوجيا لا تنقلب فلسفة بالمعنى الضيق للكلمة ولا تحل الفلسفة محل الأيديولوجيا. والتفرقة التصورية بين الفلسفة والأيديولوجيا لا تعنى انتفاء الاختلاف بينهما وإنما تعنى أن الفلسفة تدخل فى صراع أيديولوجى.

ولقد تعيّن على الفلسفة أن تواجه وأن تجابه عبر تاريخها الطويل أنواعاً عدة من الفكر العقائدى، وفى العصور الوسطى الراهنة تبدو معاناتها مع الفكرالدينى بشكله الرئيسى السلفى، ففى العصر الراهن تبدو المعركة الرئيسية على الفكرالدينى الذى يبسط سيادته وسيطرته على المجتمع بحيث أصبح تطورالفلسفة غير ممكن من دون التصادم النقدى معه.

ولا يوجد تصور بسيط لطبيعة الصلة التى تربط الفلسفة بالصراع الأيديولوجى، فكل تصور له مكوناته التى تحده من كل جانب وهو يحمل رقماً، إنه كثير بالرغم من أن ليس كل كثير تصوراً أو تصورياً، ولا يوجد تصور به مكون

واحد، وحتى التصور الأول الذى تبدأ الفلسفة يحمل مكونات كثيرة، لأنه ليس ضرورياً أن تفرض على الفلسفة أن تبتكر بداية معينة، وإذا حددت الفلسفة بداية معينة يصبح عليها أن تؤسس هذه البداية على أساس معين أو على فكرة معينة أوسبب معين أو وجهة نظر معينة أو منظور معين.

وعلى ذلك لا يبدأ الرشديون المعاصرون بالتصور نقلاً عن ابن رشد بل ليس لديهم تصور واحد للبداية الفلسفية الجديدة فكل تصور مزدوج أو مثلث.. كذلك لا يوجد تصور به كل المكونات، وإذا توفر مثل هذا التصور فهو يخلق جواً من الفوضى، وحتى العموميات المفروضة على قراءة ابن رشد بوصفها تصورات نهائية تستلزم الخروج من هذه الفوضى وأن تخلق كوناً يفسر هذه التصورات التى تزعم أنها نهائية، ومن بينها اعتبار الفلسفة تفكيراً إسلامياً خالصاً.

كل تصور له حدود، وهى حدود غير منتظمة يحددها رقم المكونات، لذلك فمن أرسطو إلى ابن رشد أعاد الفيلسوف اكتشاف الفكرة التى تقول بأن التصور عبارة عن موضع لتمفصل وتقطيع وتقاطع طرق، فالتصور كل لأنه يجمع بين مكونات. إلا أنه كل مفكوك، وهذا هو السبب الذى وراء القراءة النقدية لقراءة ابن رشد، وهو فى الوقت نفسه الأمر الذى يؤسس للخروج من الجمود العقائدى.

ما أفضل الشروط التى تضع التصور فى المقام الأول؟ ما الشروط التى تحوله من الطريق المطلق إلى طريق التصورالآخر؟ هل تحتل الفلسفة بالضرورة المرتبة الثانية خلف الفقه والكلام والدين؟

وإذا كانت الفلسفة ـ وفقاً للقراءة الإسلامية لابن رشد ـ تحتل المرتبة الثانية وراء الفقه والكلام والدين فإن ذلك يتم فى حدود معينة هى حدود انقلاب الفلسفة إلى موضوع الذات الدينية.

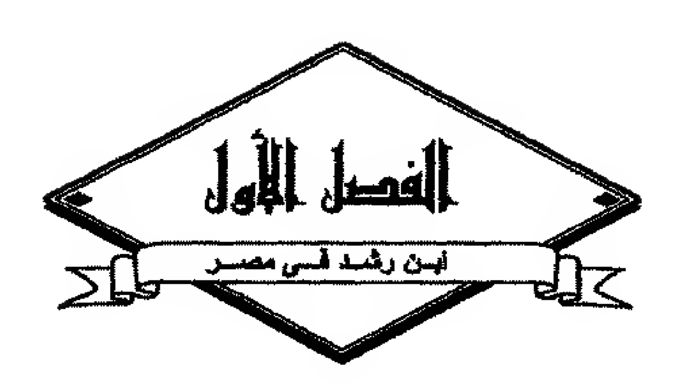
وهكذا يحيل التصور الفلسفى - لطبيعة الصلة الأيديولوجية بالفلسفة ـ إلى مشكلة أولوية الدين على الفلسفة أو تفوق الفلسفة على الدين بدون هذه المشكلة

يتحول التصور إلى عمل بلا معنى أو قيمة، وهى مشكلات لا يمكن أن نوضحها أو أن نفهمها إلا حسب تسلسل حلها، وفى مشكلة المواجهة بين الفلسفة والنظر الفقهى مشكلة تعدد زوايا النظر إلى العالم والإنسان والله. وهى مشكلة الصلات التى تربط بينهما وتقديمها المتبادل ومن البديهى أن تتغير المشكلة إذا عرضنا مشكلة أخرى.

ويدهى أن تصور طبيعة الصلة التى تربط الفلسفة بالدين له تاريخ، هذا التصور يحيل إلى نبذ الفكر الدينى ـ وليس فى ذاته ـ للفلسفة على زعم أنها تبعدنا عن الله وأنها تغوى النفس وتربطها بالحياة والدنيا وتفسرها وتشغلها بالتوافه، وينبذ الفكر الدينى الديكتاتورى الفلسفة على رغم أنها تقوض النظام بالدعوة إلى الاستقلال الفكرى. هاتان القوتان معاً، قوة (سلطة) رجال الدين وقوة (نظام) الحكم الشمولى ترغبان فى اطفاء شعلة الفلسفة فى سبيل الأنوار الإلهية أو الأنوار الدنيوية (السلطة الكلية).

ومن تحليل المحاورات الحديثة حول ابن رشد نستخلص أنه لايوجد تعريف واحد لمعنى فلسفته، فالبعض يعتبرها فلسفة علمية، والبعض الآخر يرى أنها تبحث فى التأويل، بل إنه صراع التأويلات الرشدية.

غير أنه من المؤكد أن ابن رشد يربط بين الفلسفة وبين العلوم جميعاً ويربط بينهما وبين البحث التأويلى فى النصوص الدينية. على حين يميل النظر الآن إلى نقد نموذج الفلسفة العلمية، فقد كانت الفلسفة عند ابن رشد ممتزجة بالعلم وتمد الإنسان بنتائج برهانية قاطعة ويقينية، وكانت من ثم تلزم الجميع بالتسليم بها وبصحتها هذا وإن بدت الفلسفة لا تتقدم بالطريقة نفسها التى تسير عليها العلوم؛ فالطب الآن تقدم عما كان عليه عند ابن رشد أما من حيث فلسفته فهى لم تتجاوز أرسطو بل نستطيع أن نقول إن محصول ابن رشد المعرفى كان أعلى وأرفع من محصول أرسطو.



مفارقة ابن رشد والغزالى

كتب الشيخ محمد الغزالى تحت عنوان "هذا ديننا" فى صحيفة "الشعب" عن مراد وهبة قائلا "ماذا يريد الرجل؟ لقد أوهمنا أن الغزالى درويش كبير، وأن جموده العقلى نال من الفكر الإسلامى كله، وأن ابن رشد هو إمام التنويريين، وأن العالم الإسلامى لن يبصر الطريق إلا إذا مشى خلفه، وبهذا التوجيه أصبحت عصابة الشيوعيين التى تعمل تحت عنوان التنوير تعتمد على أبوة عقلية محترمة!

والغزالى وابن رشد من علماء الإسلام الكبار وكلاهما يحترم الكتاب والسنة، والخلاف العقلى بينهما كالخلاف الفقهى بين الشافعى وأبى حنيفة لا يعنى شيئا ذا بال، ولو قُدر أن وجدا فى هذا العصر لكانا صديقين حميمين ولتعاونا معا ضد الإلحاد أو الأحمر أو الأصفر.

إن منهج الشك عند ديكارت مستقى من منهج الشك عند الغزالى، وعندما نقد أبو حامد الإغريق كشف عن عقل من أكبر العقول فى دنيا الناس، كان يسبح فى أفق أسمى من آفاق أرسطو وأفلاطون وسقراط جميعا، وبالعقل الذرى الذى منحه الله إياه، ترك هذه الفلسفة خرائب فى أغلب قواعدها، أما ابن رشد فهو مع يقينه الجازم بالكتاب والسنة فله وجهة نظر تقترب أو تبتعد عن الغزالى، وليس فى ذلك حرج ولا لوم، والعالمان كلاهما من قمم الفكر الدينى، ولا أدرى ما علاقة مراد وهبه وهو مسيحى يخدم مسيحيته بإخلاص ـ بهذه القضايا القديمة، وما معنى اتهامه الإعلام والتعليم بالأصولية؟! أظنه لن يرضى إذن إلا إذا أقيم تمثال لماركس أولِلينين فى أحد ميادين القاهرة، وخلع الإسلام من جذوره.

وقد أتى هذا الكلام فى السياق التالى:

" لا نبالى بمن يخاصموننا فى الله، فنحن موقنون بربنا الواحد، وثابتون على احترام وحيه واتباع أنبيائه، وإذا كانت هزائم الآباء قد عطلت شريعته وأهانت عقيدته، فذلك عَرَض زائل وستعود مسيرتنا الأولى ما بقى فينا نفس يتردد، ولن توجد فى المصحف آية ميتة أو حكم مجمّد.. وسيفشل عبدة الطاغوت فى زماننا بإذن الله.والله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور، والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون".

وهكذا فالكلام للشيخ الغزالى إنما هو قياس بالخُلف على أن مراد وهبة فيلسوف لما قام به من خدش للمسلمات الدينية الراسخة فى الوعى العام المصرى والعربى والإسلامى، وأوافق الشيخ الغزالى تماما على أنه لا توجد فلسفة عربية ولا إسلامية، هناك كثير من الثقافة العربية والإسلامية، لكن الفلسفة على وجه التحديد لم تولد بعد، وهناك أسئلة عديدة ومثيرة يطرحها الشيخ أو تقفز إلى الذهن فور قراءة كلامه القاطع والذى يتميز بالوضوح التام: ما هى الصلة التى تربط التنوير بكراهية الله وهداه؟ هل مراد وهبة من مفكرى الاستعمار العالمى؟ ما علاقته بالثقافة الغربية أو الغزو الثقافى؟ هل يريد محو الإسلام من الأرض؟ وهل الإسلام دين أم الدين؟ ماذا تعنى ثنائية الغزالى (الإمام) وابن رشد؟ هل صحيح أن الغزالى يؤمن وابن رشد غير ذلك؟ كيف يبصر العالم الإسلامى الطريق؟ ما هو الفكر الإسلامى؟ وهل كان مراد وهبه شيوعيا ومازال؟ ماذا يعنى الإلحاد عنده؟ وكيف لو كان ملحدا يكون فى الوقت نفسه مسيحيا يخدم مسيحيته بإخلاص؟

والخلاصة التى نود أن نصل إليها هى تحديد مفهوم مراد وهبة لمجموعة من الأشياء جوهرها ما إذا كان يخاصم الله؟ هل يخاصم الله أم يخاصم إله الشيخ محمد الغزالى أو إله الإسلام أم إله المسيحية والإسلام واليهودية جميعا؟ أم ماذا؟ إذا كان صحيحا أنه يخاصم الأديان جميعا فما هو اليقين الذى يضعه محل اليقين الدينى؟ هل يستبدل الأرباب بالرب الواحد؟ ما معنى الوحى؟ وما دلالة النبوة؟ هل يخاصم العقيدة أم الشريعة؟ وإذا كان يخاصم الشريعة فقط دون العقيدة أفلا تقود مخاصمة الشريعة إلى مخاصمة العقيدة أيضا؟ ما هو مذهب مراد وهبة؟ هل هو مسيحى أم شيوعى؟

لا يزعم مراد وهبة أنه يمتلك الحقيقة الكاملة، فالحقيقة كما قال أرسطو عسيرة المنال لكنها ليست مستحيلة المنال، الحقيقة الكاملة منتوج عملية تاريخية تتضافر فيها جهود الفلاسفة جميعا، فالعقل الإنسانى ينزع بطبيعته نحو توحيد المعرفة الإنسانية، وهو من أجل ذلك يتجول فى كل مجال من مجالات هذه المعرفة، ثم هو يضمها جميعا ويربط فيما بينها فى وحدة عضوية بحيث لا يتيسر معه فصل عضو عن الكائن إلا بالقضاء عليه كله، ونزوع العقل نحو التوحيد هو فى الوقت

ذاته لنزوع نحو المطلق أى نحو تنظيم المعرفة وتجميعها فى كلٍ موحد أى فى مذهب[١].

فهل ربط مراد وهبة بين المسيحية والشيوعية في وحدة عضوية بحيث لا يتيسر فصل المسيحية عن الشيوعية إلا بالقضاء عليهما معاً؟ فإذا سلمنا بأن المذهب عقلى بطبيعته، كيف يوجد عقل وهبة بين المسيحية والشيوعية؟

فالعقل ليس بإمكانه أن يفهم دون أن يوحد،[٢] ويحاول أن يجعل الجزئيات تلتقى فى نقطة واحدة أو تتوحد فى وحدة.

لكن الانتهاء إلى الوحدة يتضمن تجاوز عملية التحليل والتركيب لأنهما عمليتان من عمليات الفهم العقلى وليس التوحيد العقلى.

والفهم التحليلى والتركيبى لحظة عملية فى التفكير لا يقوم بها الفيلسوف وإنما يقوم بها عالم الرياضيات والفيزياء والكيمياء والاجتماع والتاريخ والجغرافيا، وهؤلاء العلماء لا يصنعون الموضوعات التى يريدون دراستها، وإنما يجدون هذه الموضوعات جاهزة سلفا فى الواقع الذهنى أو التجريبى أو فى الاثنين معا.

والفلاسفة حين يقيمون بناءاتهم الفلسفية يصوغون ما لا يفعله العلماء فهم يأخذون بمعيار خلق المشكلة الجديدة أساسا لتكوين مذاهبهم، فتصورات الفيلسوف المعينة مشروطة بالأساس بطبيعة المشكلة الجديدة التى يطرحها، والصلة التى تربط الروح الفلسفية بالروح الرياضية أو العلمية لا تتجاوز حدود الشكل إلى المحتوى النظرى نفسه، كما أنه لم تحدث إحالة متبادلة بين الرياضة وبين المنطق إلا فى القرن الماضى، وأما المنطق فهو إلى ذلك التاريخ لم يكن رياضيا على الإطلاق رغما عن صرامته الواضحة.

وقد نشأت الإحالة المتبادلة بين الرياضيات وبين المنطق فى القرن الماضى ليس بسبب "الهندسة التحليلية والهندسات اللاإقليدية"،[٣] وإنما بسبب منطقة الرياضيات وترييض المنطق فى حركتين متصلتين، الجوهر إذن هو إرجاء الرياضيات إلى المنطق والمنطق إلى الرياضيات لا "إرجاء الهندسة إلى الحساب"[٤].



على أية حال فإن الخدمة التي تقدمها الرياضيات والمنطق إلى الفلسفة تنحصر في حدود الشكل ولا تتعداها إلى المحتوى لأن المحتوى نفسه يتكون من المتناقضات التي تحطمها الروح الرياضية والمنطقية، وليس التضاد بين المذاهب الفلسفية سوى شكل من أشكال تضاد المعرفة المطلقة المتناقضة المتحركة ومفهوم المعرفة المطلقة المتضادة بداخلها يدحض جميع أشكال النزعة اللامذهبية منذ السفسطائيين " فالفلسفة السفسطائية لم تكن إلا نقدا وتحليلا للفلسفة الطبيعية أي دون الإهابة بتكوين مذهب محدد، إنها تريد أن تضع الوجود الإنساني في مقابل الوجود الطبيعي وأن ترد كل تقويم إلى هذا الوجود وليس إلى أشياء أخرى فيزيائية أوكائنات أخرى خارجية مفروضة على الوجود فالإنسان هو مقياس الأشياء، وهذه العبارة تجمع بين رأى هيراقليطس في التغير المتصل، ويقول ديموقريطس إن الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة، والمقصود بالإنسان هنا الفرد من حيث هو كذلك لا الماهية النوعية [...] وبذلك تنتفي المعرفة الكلية الموضوعية وتصبح الحقيقة العقلية تناقضا ونزاعا[٥].

وهكذا تقود النزعة السفسطائية في التفكير إلى الخطابة والبراعة والمهارة لا إلى المعرفة.

وأما سقراط فقد كان أول من ابتدع مفهوم المذهب لأنه راح ينقب عن ماهية الأشياء، ولما كانت الفلسفة الوجودية عودة إلى ما قبل سقراط حيث كانت دعوة لا إلى فلسفة الوجود وإنما إلى حياة الوجود وتمثله. والمشكلة الأعمق هي في الربط التصوري بين الماهية والوجود لا في تفضيل أحدهما على الآخر، وذلك حتى يترابط المذهب ترابطا محكما.

إلا أن مراد وهبة في كتابه "المذهب في فلسفة برجسون" يميل إلى التحليل الأفلاطوني لمفهوم المذهب كما يميل إلى الاعتقاد بأن أرسطو هو المسئول عن اللامذهبية في تاريخ الفلسفة مما يهز معيار المذهبية وهو معيار الوحدة.

وإذا لم تكن عند أرسطو مذهبية فهذا يعني أو يدل على أنه ليس فيلسوفا أصلا، هناك إذن تقديم الرياضيات على سائر العلوم، وهناك أيضا تحريك للوحدة بحيث يتحرك قوام المذهب، وهناك أخيرا بداية في الكتاب تخلو من تحديد المشكلة

وتعيين اختيار برجسون دون غيره من الفلاسفة، هذا فضلا عن عدم تحديد المرادف الغربى لكلمة "مذهب" العربية مما يبين عدم القيام بتحليل لفظى أولى للمفهوم الذى يستنبط الإشكالية.

والإشكالية المذهبية عندى تنبع من تحليل هيجل، وبداية أود أن أقول إنه لا صلة قريبة على الإطلاق بين هيجل وكانط كما يقول مراد وهبة والتوحيد بين الفكر والوجود إنما هو توحيد هيجلى محض لا علاقة له بكانط بل سبق أن رفض كانط هذا التوحيد وعلقه فى الافتراض النظرى الخالص. وليس هذا التوحيد الهيجلى توحيدا تجريديا على الإطلاق وإنما هيجل هو أحد الفلاسفة الأول المحدثين الذين حطموا التجريد لأن التجريد هو الفصل بين الفكر والوجود، فكيف يكون الفيلسوف تجريديا ويوحد بين الفكر والوجود؟ هذا فضلا عن أن المقصود بالعبارة الشهيرة، كل واقعى هو عقلى وكل عقلى هو واقعى، ليس الواقع أو الوجود وإنما هى وحدة محصلة مباشرة للصلة التى تربط الجوهر بالوجود، Wirkcichkeit الداخل بالخارج، لذا فالمقصود أعقد بكثير مما هو معروف معرفة شائعة، ليس هذا تبذا للوجود وإنما هو الوجود الموضوع فى إطار من الوحدة المباشرة بين الوجود والانكسار، والتجريد يقود إلى الفصل بين الوجود وتحوله، والعلة فى ذلك ان هيجل يتبع الشيء ذاته فى تحولاته وثوابته ولا يتبع منهجا معينا حتى ولو أطلقنا عليه صفة الجدلى لأن افلاطون ومن اتبعه هم الذين صنعوا المنهج الجدلى الذى هو بحث فى صلة الأجناس والأنواع، ولا يقود التوحيد الهيجلى بين الفكر والوجود إلى غلق المذهب وإنما يقود إلى فتحه إلى غير نهاية. والضرورة والعرضية سمتان جوهريتان فى فكر هيجل وليس الضرورة وحدها، ومفهوم التركيب والتحليل من نصيب العالم عنده لا من حظ الفيلسوف الذى يعيد النظر فيهما إعادة توسطية قبلية أحيانا، وبعدية أحيانا أخرى.

ولا يقضى هيجل على المتقابلات لأن حركة النفى لا تتوقف أبدا، ولا يحوى كلام مراد وهبة عن هيجل سوى مجموعة متنوعة من الشائعات الراسخة التى لا ترقى بأية حال لا إلى الفلسفة أو إلى العلم.

على كل حال لا يبدأ الحديث عن برجسون موضوع البحث عن مفهوم المذهب إلا في الصفحة الثالثة والثلاثين بعد استعراض بالغ التسرع للفكر الفلسفي والذي لم يكن في حاجة ماسة إليه من زوايه المشكلة التي يثيرها.

كما أن برجسون ليس عنده مقولة للزمان وإنما عنده حدس للزمان، وفرق كبير بين مقولة الزمان وحدس الزمان، فالزمان يعاين ولا يستنبط وكيف يكون برجسون حدسيا ويكون في الوقت نفسه أول من أثار الإشكال الخاص بإمكان تكوين مذهب في الفلسفة؟ كل فيلسوف يثير إشكال المذهب حتى ولو كان مذهبيا شعوريا أو حدسيا، وقد عرض برجسون هذا الإشكال في كتابه "الفكر والمتحرك" عرضا واضحا فلم البحث فيه من جديد؟

لذا لا أجد مبررا واضحا أو مبررا علميا واحدا دفع مراد وهبة الى البحث في المذهب عند برجسون، فهو ليس أول ولا آخر من بحث في مفهوم المذهب، ويكاد يكون هذا البحث هامشيا بالنسبة لسياق أعماله كلها، وطبيعة المذهب عند برجسون، من طبيعة الحدس المركزي عند الفيلسوف، وطبيعة "المعطيات المباشرة" للوعي تناقض تمام التناقض البحث الذي يقوم به مراد وهبة عن المنهج، فإذا كان هناك منهج فلابد ان هناك لا مباشرة، وإذا كان هناك مباشرة حدسية فلا يمكن أن يكون هناك منهج، إذن ما الداعي إلى البحث في المنهج؟

وليست فلسفة برجسون سيكولوجية لأن السيكلوجية علم، وفلسفته ليست علمية، أقصد أن ليس عنده علم للزمان وإنما عنده إدراك مباشر شبه شعري نصف فني للزمان.

عنده التجربة المباشرة بالزمان، وليس تحديد مقولة الزمان، واهتمام برجسون الجوهري بالمباشر يحطم البحث في المذهب، لأن بناء المذاهب يقتضي التوسط بين المباشرة واللامباشرة بين الباطن والظاهر "بدأ برجسون بالكشف عن طبيعة الحياة النفسية وذلك بتحليل التصورات التي يقوم عليها العلم، وهي المكان والزمان، فالعلوم البيولوجية تصادرعلى الزمان، بينما العلوم الرياضية تصادر على المكان، ومقولتا المكان والزمان لم يتعرض لهما الفلاسفة بالنقد والتحليل إلا على يد كانط، غير أن نقد كانط لم يكن حاسما في رأي برجسون لأنه ـ في الواقع ـ لم يتصور



الزمان إلا على أنه ذو طبيعة مكانية، وهذا هو السبب الذى دفع برجسون إلى التنكر لمذهب سبنسر فى التطور، وقد كان يدين له فى بداية حياته الفكرية إذ إنه لاحظ خلط سبنسر بين الزمان والمكان وعدم إدراكه للدور الذى تقوم به الديمومة فى صميم التطور، وهذا الخلط هو الأصل فى كل المشاكل الميتافيزيقة التى تولدت عن إنكار زينون الإيلى للحركة[٦]، ولذا كان ضروريا أن يبدأ مراد وهبة من هذه المشكلة المعينة والأساسية ثم يبين موقع مشكلة " المذهب" على خريطة مشكلة الزمان والمكان، وإذا كان صحيحا أن المذهب مربوط عنده بالرياضيات فكيف يفسر انطلاقا من برجسون أن الرياضيات هى المسئولة عن حجب الباطن المباشر لكل مذهب؟

ذلك أن من خصائص الفكر الفلسفى عامة وليس الفكر الفرنسى خاصة أن يبدأ بدراسة مشكلة معينة تمهيدا للانتقال إلى حلها فى بناء تفرضه عناصر المشكلة، يقول أرسطو:" إنه لضرورى للوصول إلى العلم الذى نطلبه من أن نتعرض فى البداية إلى العقبات التى تأتى إلى النقاش فى المقام الأول وأعنى بذلك فى الوقت نفسه الآراء المخالفة لآرائنا والتى عرضها بعض الفلاسفة حول المبادىء ثم بالإضافة إلى ذلك كل ما أمكن فى الواقع أن يغرب عن بالهم"[٧].

يبدأ الفيلسوف بالسير فى الطرق المسدودة أى بصياغة اعتراضات تأتى من نظم أو مذاهب فلسفية مغايرة على المشكلة المفروضة نفسها، ذلك أن البحث قبل استقصاء الصعوبات فى كل الاتجاهات أولا ليس إلا سيرا على غير هدى، فنحن نتعرض حتى إلى عدم معرفة هل وجدنا فى وقت معين ما نبحث عنه أم لا؟ وفعلا فإن نهاية النقاش لا تبرز لنا بوضوح وهى لا تبدو كذلك إلا لمن قدم النظر فى المصاعب[٨]. إن السير الأولى فى الطرق المسدودة يؤدى وظيفتين هما: استكشاف مجال البحث وبيان الاعتراضات التى قد توجه إلى المشكلة المطروحة.

وهكذا يمثل المذهب عند برجسون المشكلة الرئيسية فى البحث لكن لا يثيرها الفيلسوف إلا فى الصفحة الخامسة والأربعين من الكتاب أى بعد استعراض تاريخى لا يفيد تحديد مفهوم المذهب فى فلسفة برجسون وكيف يحدد مفهوم المذهب فى فلسفة غير مفهومية وغير تصورية؟

ليس هناك صفات للزمان، فإذا كنا "نستشعر الزمان عندما تنعطف الذات على حياتها الباطنة لكي تشاهد تعاقب إحساساتها وذكرياتها وآلامها ورغباتها"[٩].

فإن هذا لا يعني على الإطلاق أن الذات تلتقط جوهرا يتجدد به الزمان، فالجوهر تجانس أما للزمان فلا متجانس خالص، والجوهر رياضي كمي، أما الزمان فيتتابع كيفياً، والجوهر تخارج عن الوجود، أما الزمان فمتداخل، ليس هناك غير برجسون جوهر للزمان، وبالتالي ليس هناك أيضا جوهر للمذهب، لذا فبرجسون امتداد لفلسفة عمانوئيل كانط التي لا ترى الجوهر من وراء المظهر، وهو امتداد لنقد العقل وتفتيت مقولات العقل والعلم على السواء.

إن فلسفة برجسون كما يذهب مراد وهبة هذه المرة عن حق إنما هي فلسفة "قبل علمية" وبالتالي فهي فلسفة "قبل نظرية" و "قبل تصورية" و "قبل مفهومية" و"قبل عقلية" و "قبل معرفية" أي "باطنية"، والمطلق عنده باطني وليس سيكولوجيا كما يقول مراد وهبة مقتبسا ج. شوفالييه لأن السيكولوجيا علم وقد قلت إنه قبل علمي وليس علميا من الناحية الفلسفية.

برجسون إذن باطني يرى المطلق في رؤية كما سبق أن رأى بالطريقة نفسها شلنج وشوبنهور وغيرهما من الرومانتيكيين والفنانين والأدباء والشعراء، والشعراء تلقائيون وأما الفلاسفة فيتوسطون، لذا فبرجسون فيلسوف شاعر أو شاعر فيلسوف وإن كان فيلسوفا بالجوهر وشاعرا بالعَرَض، عنده الفلسفة رؤية إذن، رؤية وليست مذهبا، لمَ إذن البحث عن مذهب في فلسفة رؤيوية مباشرة لا تحمل وساطات الاستنباط والاستقراء وغيرهما من صيغ الاستدلال؟

إن الروح البرجسونية تتجسد في فلسفة مارسل الذي يأبى أن يؤلف "مذهبا" يبدأ من المبادىء العامة ويستدل منها بعد ذلك أحكاما مجددة[١٠]. صحيح أن "لكل فلسفة رؤية تصدر عنها، لكن الفيلسوف يعجز نهائيا عن صياغتها في مذهب، لأن الرؤية تضفي على الفلسفة صفة الاحتمال، والاحتمال يناهض فكرة المذهب بل يشوه المذهب الاحتمال في يقين غير مشروع.

يمكن القول إذن إن برجسون يريد احتمالا لا يتقدم نحو اليقين ولا يريد يقينا يتقدم على حساب احتمال[١١] والفيلسوف لا يصنع مذهبا لأنه يظل إنسانا يتردد ويتعثر في حركة جدلية وحيوية، فى "تجربة" ليست إلا محاولة قد تخطئ وقد تصيب، وأول رسالة ألفها برجسون تتصف بهذه السمة، سمة المحاولة فعنوانها "محاولة في الكشف عن المعطيات المباشرة للشعور"[١٢].

ولم يكن كتاب "المادة والذاكرة" إلا "محاولة عن صلة الجسد بالروح" وكتاب "الضحك" إلا "محاولة فى دلالة المضحك" وهكذا دواليك. "ومن شأن المحاولة ألا تقف عند مذهب معين، أو تفضل مذهبا على آخر"[١٣].

فالتناسق إذن غير موجود فى الفلسفة عدا الاتساق المنطقى التجريدى المعروف والضرورى حتى فى القول بالتناسق.

وكل هذه الأمشاج فى كتاب "المذهب فى فلسفة برجسون" من مختلف المحاولات السابقة عند زكريا إبراهيم ومصطفى سويف ويوسف كرم ويوسف مراد وزكى نجيب محمود فى انسجام تام رغما عن أو بالاتساق مع الاختلاف والتباين بين وضعية زكى نجيب محمود وعلم النفس التحليلى عند يوسف مراد وحدود العقل عند يوسف كرم ونظرية التكامل عند مصطفى سويف وعرض زكريا إبراهيم لمجموع برجسون في عام ١٩٥٦. وأين هذا، هذا النابغة الذى يخترع مذهبا من لا شيء ويؤلف نظرية لا تتصل بما قبلها ولا تتأثر بما حولها؟!

فمذهب مراد وهبة من حيث المذهب فى فلسفة برجسون لا يمت بصلة إلى الشيوعية أو التنوير بل يميل إلى نقدهما من طريق نزعة نفسية ووضعية، لكن المذهب النفسى والوضعى هنا معروض فى صورة غير مباشرة، لذا فهو خصص كتابا كاملا عن "المذهب عند كانط" لكى يحدد مقاييس بناء المذاهب، ولأن كانط فيلسوف للمذهب وليس هنرى برجسون، ذلك أن برجسون "يرفض أن يمذهب الفلسفة"[١٤]، وأما عمانوئيل كانط فيحدد بالضبط كيف يقوم المذهب الفلسفى.

وقيام الفلسفة على مذهب أو نسق هو مقياس علميتها، فالنسق يربط الوقائع بحقائق ضرورية، ذات أصل عقلى بالتالى، بحيث يفسرها ويفسر بعضها بعضا،

ويعبارة أخرى يقتضى العلم نظاما ساميا يضع مبادئ المعرفة، أى نسقا من الحقائق القبلية"[١٥].

ومذهب مراد وهبة ليس العقلانية المعتدلة كما صاغها فى الفكر الفلسفى فى جامعاتنا المصرية يوسف كرم، كما أن مذهبه يغاير التوحيد بين العقل والإيمان عند عثمان أمين، لكنه تأثر بعض الشيء بأسلوب زكى نجيب محمود فى الكتابة بالنزعة العلمية عنده دون أن يتوقف عندها تماما، وهو يعتبر عبد الرحمن بدوى نازياً لا جدوى من فكره، أما يوسف مراد فقد أعد وهبة وقدم لكتابه "المذهب التكاملى" عام ١٩٧٤.

وكان يوسف مراد قد استخلص "المذهب التكاملى" فى أثناء دراسته فى باريس للحصول على إجازة دكتوراه الدولة، وقد حصل عليها فى يناير ١٩٤٠ برسالتين إحداهما عن بزوغ الذكاء ودراسة فى علم النفس التكوينى والمقارن، والأخرى عن علم الفراسة عند العرب وكتاب الفراسة لفخر الدين الرازى، واقتبس منه مراد وهبة فكرة الحركة الدائرية اللولبية التى تفتح وتغلق المذهب فى آن، وهو لم يتخصص فى علم النفس وعلو الذات على المجتمع وعلم التاريخ وعلو المجتمع على الفرد؟ الواقع أن ليس هناك تضاد لأن المدرسة الجشطلتية التى تأثر بها يوسف مراد تعتبر سلوك الكائن لا "على أساس سلوك عناصر هذا الكائن كل عنصر على حدة وإنما يتحدد على أساس سلوك الكل أو البناء العام، والكل فى نظر يوسف مراد ينطوى على تناقض، ومن ثم يأخذ من هيجل المنهج الديالكتيكى، لكنه يسترشد فى تطبيق هذا المنهج بالحركة اللولبية التى دعا إليها إنجلز"[١٦].

إذن مذهب مراد وهبة هو "التكامل التاريخى"، إذا صح هذا التعبير. مراد وهبة واحد من الرعيل الثانى من أمثال فؤاد زكريا ويحيى هويدى وزكريا إبراهيم كما أنه تميز عن غيره من الفلاسفة الشيوعيين من أمثال أنور عبد الملك ومحمود أمين العالم وإسماعيل المهدوى وغيرهم بالتركيب بين علم النفس وبين علم التاريخ، وبينما تحول أنور عبد الملك بعد رحلته إلى باريس من الشيوعية إلى الإسلام كما فعل غيره من أمثال عادل حسين ومصطفى محمود ومحمد عمارة تحول مراد وهبة بعد سقوط الاتحاد السوفيتى من الشيوعية إلى التنوير، وأما إسماعيل المهدوى فلم

يستطع أن يلملم نفسه بعد اعتقاله فى مستشفى الأمراض العقلية منذ عبد الناصر، وأما محمود أمين العالم فقد انتقل إلى إحياء ما كان عنده من "نقد تطبيقى" للأدب كما فعل ذلك ـ أخيرا ـ مراد وهبة فى كتاب: " فلسفة الإبداع " تلك هى محاولات مراد وهبة من المسيحية إلى الشيوعية إلى التنوير إلى الإبداع الفنى، وفى زمن الشيوعية التى راحت كان مفكرا ناقدا للجدانوفية والانحراف الستالينى خصوصا فى "محاورات فلسفية فى موسكو" (دار الثقافة الجديدة، ط٢، ١٩٧٧)، وأغلب الظن عندى أن المرجعية الأكثر أصالة عنده ليست الشيوعية أو المسيحية وإنما هى هنرى برجسون ويوسف مراد، وليست الشيوعية أو التنوير أو الإبداع الفنى سوى فروع الأصول الوجدانية وعلم النفس عند يوسف مراد.

وفى ضوء هذه التجديدات كيف نجيب عن اتهام الشيخ محمد الغزالى رحمه الله والذى وجهه إلى مراد وهبة وفحواه أنه يخاصم الإسلام؟

من ١٩ إلى ٢٢ نوفمبر ١٩٧٩ انعقدت فى كلية التربية جامعة عين شمس أبحاث المؤتمر الدولى الأول للفلسفة الإسلامية تحت عنوان "الإسلام والحضارة" وحررها مراد وهبة ونشرها عام ١٩٨٢ وذلك بالتعاون مع مؤسسة "كونراد أديناور"، ولم يكتف مراد وهبة بالتنظيم والتحرير والنشر وإنما كتب أيضا بحثا أسهم به فى المؤتمر إلى جانب زكى نجيب محمود وجورج قنواتى ويحيى هويدى ومحمد نصار وجابر حمزة فراج ونورمان دانييل (إنجلترا) ومفتى على (أندونيسيا) وس. جفرى (باكستان) وب. أ. أيودنرين (نيجيريا) وج. فيربيكى (بلجيكا) وبسام طيبى (ألمانيا) ومنى أبو سنة، وأميرة مطر وبرنيد آيزينبلاتار (ألمانيا) ودتيليف خالد (ألمانيا) وآندرية ميرسيه (برن)، وعبد المجيد الغنوشى (تونس)، وليس المهم أن صيغة حديث مراد وهبة عام ١٩٧٩/ ١٩٨٢ لم تكن هى الصيغة نفسها عام ١٩٩٤ ضمن "مدخل إلى التنوير" (ص ١٣٠ـ ١٤٧) أو عام ١٩٩٣ ضمن المجلد الصادر عن المجلس الأعلى للصحافة (ص ٣١ـ ٣٨).

وليس المهم أيضا أن أحد ملامح عمل مراد وهبة الفلسفى هو أنه يجمع الباحثين والمفكرين والفلاسفة باستمرار فى القاهرة وغيرها من عواصم العالم لمزيد من الحوار والانفتاح على الأنا والآخر معا، وإنما الأمر الأهم هو أن الشيخ محمد

الغزالي يرى أنه يملك الإسلام وحده دون معاون أو منافس ويرفض قبلنا أن ينظر إليه الآخرون أيا كان هؤلاء الآخرون مسيحيين أو مسلمين على السواء.

ويسبب المؤتمر العالمي الذى عقد بالقاهرة حول "الإسلام والحضارة" وتحت إشراف فيلسوف مسيحي هو مراد وهبة قامت القيامة ولم تقعد حتى الآن، لكن إذا كان مراد وهبة يخاصم الإسلام فهل يخاصم الإسلام بالقدر نفسه ـ فيلسوف آخر ـــ مسلم هذه المرة وليس مسيحيا ـ من عيار زكي نجيب محمود والذى شارك فى المؤتمر إلى جانب مراد وهبة بمساهمة تحمل عنوانا بل تحمل مشروعاً بديلا لأتباع الشيخ محمد الغزالي لا يختلف في جوهره النهائي عن مشروع مراد وهبة ألا وهو "طريق العقل في التراث الإسلامي"؟

من الناحية الظاهرية يبدو وكأن اختيار مراد وهبة لابن رشد امتداد لتيار مسيحي في الثقافة العربية المعاصرة يميل إلى إحالة ابن رشد إلى الكفر بالإسلام، أى أن هناك مفكرين يقومون على فترات متباعدة بإظهار الجانب غير الإسلامي في الإسلام عبر ابن رشد، فقد سبق أن قال فرح أنطون بأن فلسفة ابن رشد مادية قاعدتها العلم، كما سبق مراد وهبة الأب يوحنا قمر بقوله إن ابن رشد أبعد فلاسفة العرب عن الإسلام بعد المعرى، وأخيرا ذهب روجيه جارودى الفيلسوف المسيحي أيضا مذهبا يقيم فيه فلسفة ابن رشد فى غير إطار الإسلام، أى فى إطار هيراقليطس وهيجل وماركس، وأقصى ما وصل إليه الإصلاح الديني الحديث فى شخص الإمام محمد عبده هو القول بأنه لا يصح أن يكون مذهب ابن رشد "مذهب الماديين". و"المفارقة" حسب تعبير مراد وهبة أن ابن رشد حورب لدى المسلمين والمسيحيين على السواء.

والواقع أنه ربط الفلسفة بالدين ـــ والدنيا بالفلسفة دون أن يحيل الصلاحية الفكرية لأحد المجالين إلى الآخر لأن الحق الفلسفي لا يضاد الحق الديني، للدين حق وللفلسفة حق أيضا، تلك هي نظرية "الحقيقة المزدوجة" التي يعتبرها مراد وهبة أهم إضافات ابن رشد إلى "الإسلام والحضارة" وقد سمح إعطاء الحق للفلسفة بتعميق قانون التأويل العربي من جديد بعد أن كان الخوارج أول "من تأولوا نصوص القرآن من الفرق الإسلامية، ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية ثم الصوفية"[١٧].

لكن إذا كان صحيحا أن ابن رشد شرّعَ التأويل الفلسفي لنصوص القرآن والحديث فإن ما يقوله مراد وهبة عن الغزالي ليس صحيحاً تماماً، ليس صحيحاً أن كل "فلسفة الغزالي ضد التنوير، فماذا يصنع "بالمنقذ من الضلال" و "إحياء علوم الدين"؟

"فالحقيقة أن الغزالي لم يتخل إطلاقا عن منهج المتكلمين والفلاسفة كما يدعى، وكتابات الغزالي فى المرحلة الأخيرة من حياته تعكس هذا التعدد فى التوجهات ما بين الكلام والفلسفة والتصوف وأصول الفقه والمنطق، والحقيقة أن الغزالى لم يكفه القيام بدور المتكلم أو دور الفيلسوف أو حتى دور الصوفى، ولكنه أراد أن يقدم مشروعاً متكاملا "لإحياء علوم الدين"[١٨]. وكان الإحياء لصالح "علوم الدنيا" وعلى حساب "علوم الدين" وإذا كان ابن رشد قد شرع التأويل بثنائية ظاهر القرآن وباطنه، فإن هذه الثنائية نفسها يوظفها الغزالى على جميع مستويات المعنى والدلالة والبناء والتركيب فى نسق النص ونظامه، فكما أن هناك باطناً عن ابن رشد فهناك عند الغزالى أيضا باطن "هو الأسرار والجواهر، هو الحقائق التى يتضمنها النص من حيث هو مضمون"[١٩]. لذا "ليس كل الغزالى إظلاماً، وليس كل ابن رشد تنويراً".

وهو لا يرى الإظلام فى تنوير ابن رشد أو التنوير فى إظلام الإمام الغزالى لأن روح التحليل عنده غير جدلية رغما عن تصريحه بأنه يدعو إلى الانفتاح المذهبى الجدلى، ويميل تحليله إلى اتباع تصور للجدل هو فى جوهره قبل هيجلى، أى قبل حديث، إنه الجدل السالب كما ساد العقل الفلسفى ممن قبل السقراطيين من أمثال الإميونيين والإيليين وزينون الإيلى والسفسطائيين إلى السقراطيين خصوصا أفلاطون وأرسطو ثم الرواقيين (كريريب) وأفلوطين والقديس أجسطينوس وأبيلار والقديس توما ودنس سكوت، وأخيرا فى العصور الحديثة عند ديكارت وكانط وحتى شلنج، وأما مع نيتشه وهيجل فقد بدأت مسيرة جديدة للجدل تزيح عنه صفة المنهج الذى لا يزال عالقا بأذهان كثيرين ومن بينهم مراد وهبة.

إن أول من اخترع الجدل السالب هو زينون الإيلى، لكن أول من ألصق الجدل بفكرة المنهج هو أفلاطون فى الجمهورية (٥٣٢أ / ب/ ٥٢٩ب) وقد تم قراءة جدل هيجل على ضوء مفهوم أفلاطون للجدل أى على ضوء الربط بين المنهج والجدل واعتبار الجدل منهجا، فالجدل هو المنهج الذى يقود الروح الإنسانية إلى الأفكار أو الصور أو المثل العليا، وهى عند زينون الإيلى أيضا تقنية منطقية أومنهج للاستدلال يقيس بالخُلف على صحة نظرية برمينيدس ببيان النتائج المتناقضة (حيث يقدم برهان زينون الإيلى على مبدأ التناقض أو عدم التناقض التى

تنتجها الطروحات المتعارضة ثم تجاوزها، قبل هيجل كان الجدل في الكلام أو الخطاب أو العقل، كان الجدل ينتمي إلى الخطاب أو إلى الخطاب المتماسك منطقيا، وباعتباره منطق الوهم عند عمانوئيل كانط فإنه يختلف عن المنطق بالمعنى العصرى لكلمة منطق حيث إن الجدل كان لا يختلف عن المنطق الشكلى المدرسى الوسيطى كما أشار رينيه ديكارت في الرسالة المقدمة للطبعة الفرنسية من كتابه "مبادئ الفلسفة".

وهكذا كان الجدل يزود الباحث بالأدوات التى تسهل عليه مهمة تبليغ المعرفة التى يمتلكها بل تجعله يقول بلا حكم كلاما كثيرا يمس الأشياء التى لا يعرفها.

وهكذا أيضا كان الجدل يقود إلى تزييف العقل وتضليله، لذا ميز عمانوئيل كانط فى "نقد العقل المحض" بين الجدل والمنطق العام لأن الجدل لا يتصل بالموضوعات بينما يتصل التحليل بالموضوع وبالتالى بالحقيقة، إنه الفصل بين الجدل والتحليل على أساس أن الجدل لا يتصل قبليا بموضوعات التجربة الممكنة، وأما التحليل المتعالى فيتصل قبليا بموضوعات التجربة نفسها، وعلى هذا لا يصبح الجدل منطقياً ولا يصبح موضوعيا أو ماديا بل يصبح متعاليا، أى أن الجدل لا يصبح قبليا أو موضوعيا.

صحيح أن الجدل عند أفلاطون يقود إلى الحقيقة وأنه يقود عند كانط إلى الوهم الذى تخلقه نقائض العقل المحض من وحى نفسه، وصحيح أيضا أن الجدل فى "توبيقا" أرسطو هو مجموع الاستدلالات التى تتصل بالآراء الاحتمالية بينما الجدل عند كانط ليس تقنية منهجية تقود إلى الحقيقة التقريبية، وصحيح أخيرا أن الجدل عند كانط كما هو عند هيجل يخص الروح وأنه جدل ضرورى وجوهرى لكن النقائض التى أدركها كانط حصرها فى العقل المحض ولم يطابق بينها وبين نقائض الشيء نفسه، ونقائض الشيء نفسه هى التى لا تجعل عند هيجل منهجا شكليا منطقيا مدرسيا.

إذن الجدل عند هيجل بحث فى نقائض الشيء نفسه وليس منهجا، وهو ليس منهجا عند ماركس بالقدر نفسه، كان ماركس يريد أن يكتب مقدمة فى الجدل لكنه لم يترك لنا أو لغيرنا هذه "المقدمة" وإذا كان يقول فى " مقدمة ١٨٥٧" إن الجدل "المنهج" هو الفكر النظرى فإن إنجلز فى "جدل الطبيعة" يرى فى الجدل "علم" القوانين التى تضبط تطور الطبيعة والمجتمع والفكر نفسه، وإذا كانت مقولات الجدل

في " مقدمة ١٨٥٧" هي الملوس والمجرد الخالص والعام فإنها في جدل الطبيعة تتلخص في التناقض والكم والكيف وتعني النفي، وإذا كانت المقدمة ١٨٥٧" تضع الفصل بين النظام التاريخي للأشياء وبين الترتيب المنطقي للتصورات موضوعا مركزيا فإن نظرية "جدل الطبيعة" لا تذكر أصلا هذا الفصل بل كتب إنجلز يقول إن "الجدليات المدعوة "بالجدليات الموضوعية، تهيمن في جميع أرجاء الطبيعة، والمدعوة بالجدليات الذاتية، الفكر الجدلي ليست سوى انعكاس للحركة من خلال الأضداد المؤكدة لنفسها في كل مكان"[٢٠]، وربما يرجع هذا الاختلاف إلى أن "مقدمة ١٨٥٧" تقترب من الجدل في سياق نظرية المعرفة (الجدل الذاتي) في حين تقترب نظرية "جدل الطبيعة" من الجدل في سياق نظرية العالم (الجدل الموضوعي) لكن الأمر الأكيد أن إنجلز في مقاله الثاني عن "مساهمة في نقد الاقتصاد" لماركس رادف بين الجدل والمنهج، وأن ماركس في "رأس المال" يحيل إلى القوانين الجدلية التي تضبط تحول الكم إلى الكيف ونفي النفي باعتبارها قوانين عامة تحكم الطبيعة، لكن في "مقدمة ١٨٥٧" يعارض ماركس بين جدله وجدل هيجل من ناحية المضمون وليس الشكل فقط بينما يلح إنجلز في "جدل الطبيعة" على أن هيجل هو الذي اكتشف قوانين الجدل لكن التاريخ برهن على أن "المادية الجدلية والمادية التاريخية" لستالين هو الكتيب الصغير الذي أحال الجدل إلى منهج رغما عن تناقض هذا الربط مع "مقدمة ١٨٥٧" لماركس وقوله في "رأس المال" بأن الجدل نقد وثورة وليس منهجا.

هوامش الفصل الأول :

١)مراد وهبة، المذهب فى فلسفة برجسون، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٩٧٨، ص٩.

٢) المرجع السابق.

٣) المرجع السابق، ص١٢.

٤) المرجع السابق.

٥) المرجع السابق، ص١٥.

٦) المرجع السابق، ص٤٥.

٧) أرسطو، ما بعد الطبيعة، ألباء ٩٩٥١أ ٢١ ـ ٢٧.

٨) المرجع السابق، الباء ٩٩٥٠١أ ٣٥ ـ ٩٩٥ب ٣.

٩) مراد وهبة، المذهب فى فلسفة برجسون، مرجع سبق أن ذكرته، ص.

١٠) المرجع السابق، ص١١٠.

١١) المرجع السابق، ص١٠٧.

١٢) المرجع السابق، ص ١١٨.

١٣) المرجع السابق، ص ١١٩.

١٤) المرجع السابق، ص ١٢٣.

١٥) مراد وهبة، المذهب عند كانط، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٤، ص٧.

١٦) يوسف مراد والمذهب التكاملى، إعداد وتقديم مراد وهبة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤، ص ٨-٩.

١٧) الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى، بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره ونظرياته الفلسفية، إشراف وتصدير عاطف العراقى، المجلس الأعلى للثقافة لجنة الفلسفة والاجتماع، القاهرة، ١٩٩٣، ص٣٤.

١٨) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة فى علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣، ص٢٧٨.

١٩) المرجع السابق، ص ١٨٠.

إنجلز، جدليات الطبيعة، ت. محمد أسامة القوتلى، منشورات دار الفن الحديث العالمى، دمشق، ١٩٧٥، ص ٢٩٤.



ثنائية العروبة والإسلام

ربما لم يستطع د. مراد وهبة أن يثير سؤال ما فلسفة ابن رشد العربية أو الإسلامية فى الندوة الفلسفية التى عقدتها لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة فى ٤ ـ ٥ مايو ١٩٩٤ إلا فى سن متقدمة أو بعدما تراكبت السنوات أو بعدما آن أوان الكلام العملى. والحقيقة أن الببلوغرافيا ضئيلة للغاية. لا يثير أساتذة الفلسفة عندنا هذا السؤال عادة إلا عندما لا يعود عندهم ما يثيرونه من أسئلة كانوا يثيرونه فى الماضى. ولم يتوقفوا عند إثارته. لكن التناول كان دوما غير مباشر أوومواربا. كان تناولا مصنوعا للغاية أو تجريديا إلى أبعد الحدود. كانوا يقرضون السؤال وكانوا يسيطرون على السؤال سيطرة عابرة ولم يكن السؤال نفسه يحتويهم ولم يقتنعوا تماما. كانت وربما لا تزال رغبة ممارسة الفلسفة أشد. لم يكن يثار السؤال حول ماهية عروبة الفلسفة عندنا أو إسلامها إلا من حيث الجانب الشكلى. يعطى تقدم السن فى حالات معينة لا الشباب الدائم بل الحرية السائدة او الضرورة الخالصة. فيتمتع المرء بلحظة إلهام بين الحياة واللاحياة وتتراكب كل قطع التصور وترسل ملمحا فى المستقبل يخترق مراحل الحياة.

وقبل أن نخوض فى الحوار الذى دار فى السنوات الأخيرة حول ابن رشد والطبيعة العربية أو الإسلامية لفلسفته خاصة والفلسفة عندنا على وجه الخصوص. لابد من أن نقول أولا إن الفلسفة هى فن تشكيل التصورات واختراعها وصناعتها.

والإجابة وحدها بأن ابن رشد عربى أو مسلم أو بأن الفلسفة عندنا عربية أو إسلامية ليست كافية. إنما الضرورى أن نحدد ـ زمان عروبة ابن رشد (أو إسلامه) وظروفه وشروطه وتجلياته وشخوصه فضلاً عن مجاهيل سؤال عروبته أو إسلامه؟ وقد توفرت القدرة والشجاعة لدى د. مراد وهبة لكى يثير السؤال بين الزملاء والأساتذة والدكاترة والمتخصصين فى فلسفة ابن رشد خصوصا والفلسفة العربية والإسلامية عموما فى ٤ ـ ٥ مايو ١٩٩٤ بالمجلس الأعلى للثقافة لمراجعة الكتاب التذكارى عن ابن رشد الذى كان قد نشره المجلس نفسه فى عام ١٩٩٣ والذى أشرف عليه د. عاطف العراقى. وقد أثار د. مراد وهبة السؤال حول ما يبدو أنه تناقض بين ما هو عربى وما هو إسلامى فى عمل ابن رشد وكأنه يطلب الاعتراف أو إفشاء سر ما أو كأنها مواجهة.

وسنرى أن التصورات فى حاجة إلى شخصيات تصورية تساهم فى تعريفها. والصديق هو هذا النوع من الشخصيات التى ارتبطت بالأصل اليونانى لمفردة "الفلسفة". كان فى الحضارة (العربية؟) (الإسلامية؟) حكماء. أما اليونان فقد قدموا شخصية "الأصدقاء" والأصدقاء اليونانيون ليسوا حكماء يتواضعون وحسب. وقد افترض البعض أن اليونانيين قضوا سلفاً على الحكيم العربى / الإسلامى (؟) ووضعوا فى مكانه "الفلاسفة"، أصدقاء الحكمة، أىّ من يبحثون عن الحكمة دون أن يمتلكوها امتلاكاً حقيقيا، نهائيا. وليس بين الفيلسوف والحكيم اختلاف فى الدرجة وحسب، بل يفكر الحكيم "بالصورة" أو "بالمجاز"، على حين يخترع الفيلسوف ويتصور. ولا شك أن الحكمة قد تغيرت. ولا شك أيضا أن "الصديق" عند اليونان يختلف عن الصديق عند العرب أو المسلمين. فى الصفحات الأولى من "رسالة الصداقة والصديق" كتب أبو حيان التوحيدى يقول "وإذا أردت الحق علمت أن الصداقة والألفة والإخوة والمودة والرعاية والمحافظة قد نبذت نبذا، ورفضت رفضاً، ووطئت بالأقدام، ولويت دونها الشفاه، وصرفت عنها الرغبات". فهل يعنى نبذ الصداقة رفض الفلسفة فى مجال التداول العربى والإسلامى؟

وقد يدل لفظ الصديق على معنى حميم. وقد يدل على الذوق المادى أو على طاقة كطاقة النجار مع الخشب. فالنجار الجيد هو الخشب بالقوة، هو صديق الخشب. والسؤال مهم. لأن الصديق عند اليونان لا يدل على شخصيات مظهرية، مثال، ظرف تجريبى. وتدل شخصية الصديق على حضور معين للصديق فى الفكر، على شرط أساسى من شروط الفكر، على مقولة حية، على معيش متعالٍ. وقضى اليونان من خلال الفلسفة على الصديق الذى لا يتصل بغيره بل يتصل بكائن أو بموضوع أو بجوهر ما.

يعرف الفيلسوف التصورات ويبحث عنها. وهو يعرف التصورات التى تقبل الحياة وما بعدها والتصورات التى تخضع إلى المصادفة فى نشأتها. وهو يعرف كذلك التصورات التى لا تحتوى على محتوى. وهو يعرف أخيراً التصورات التى لا تصمد طويلاً أمام المتغيرات الفكرية والواقعية. وهو يعرف العكس تماما. يعرف

التصورات الممتازة التى تشهد على إبداع معين من حيث كونها مثيرة للقلق أو للخطر.

ما معنى الصديق؟ ما معنى الصديق / الشخصية التصورية أو شرط من شروط ممارسة الفكر؟ أم أن المقصود كان العاشق؟ ألا يجب أن نتحدث عن العاشق؟ ألم يعد الصديق اليونانى إلى الفكر الصلة الحيوية مع الغير؟ ألم تطرد الصداقة العربية / الإسلامية الغير من الفكر الخالص؟ أم أن المقصود فى الثقافة العربية / الإسلامية شخص غير الصديق، غير العاشق؟ فإذا كان الفيلسوف صديقا، عاشقا للحكمة ألا يعنى ذلك أنه يتطلع إلى الحكمة ويسعى إليها بالقوة على حين يزعم الحكيم العربى / الإسلامى امتلاكها بالفعل؟ قد يكون الصديق مدعيا، وقد يكون الشخص الذى يقول إنه صديق أيضا، وقد يكون موضوع الإدعاء.

قد تدفع الصداقة إلى الحذر. فيشتد العشق إلى موضوع الرغبة وحينما تتجه الصداقة إلى الجوهر قد يصبح الصديق مدعيا، منافساً.

لا شك أن الفلسفة ليست شيئا يونانيا فى ذاته. ارتبطت الفلسفة اليونانية بالمدن، بمجتمع الأصدقاء، بمجتمع المتساوين. وارتبطت أيضا "ببنية المجتمع اليونانىالذى كان يسوده النظام العبودى الذى كان العمل الأساسى فيه يقوم على عاتق العبيد. فهم الذين يعملون ويتحركون بالولاء والتبعية لأسيادهم" [1]. ودفع هذا النظام إلى التنافس والتعارض فى الحب، الألعاب، القضاء، السياسة، الفكر.

ولم يجد الفكر العربى / الإسلامى شرطه فى الصديق وإنما فى المدعى، فى المنافس، فى الصراع بين العروبة والفلسفة، بين الإسلام والفلسفة، بين الدين والفلسفة، بين الفقيه والفيلسوف.

الصديق واحد متعال. وبالرغم من صفته المتعالية فهو لا يفقد وجوده، كثافته، حيويته فى الشخصية نفسها. وحينما نعيد الاعتبار إلى ابن رشد إنما نعيد الاعتبار فى الجوهر لمعنى كلمة صديق فى الفلسفة. ونعيد السؤال الداخلى. ويفيد السؤال عن شروط الفكر. هل شخصية "الصديق" شخصية يونانية فقط؟ أم أن الفكر العربى / الإسلامى قد أبدع شخصية "تصورية" مختلفة؟ تلعب "الشخصيات

التصورية" دوراً مهما فى تطوير الفلسفة. وينبغى أن نفهم تنوع الشخصيات دون أن نختزلها إلى الوحدة التى تفرضها مسبقا شخصية الفيلسوف اليونانى المعقد.

الفيلسوف صديق التصور. هو بالقوة تصور ولا تقتصر الفلسفة على تشكيل التصورات ولاختراعها وصناعتها. لأن التصورات ليست بالضرورة اختراعات أو منتجات. الفلسفة هى النطاق المعرفى الذى يتم فيه إبداع التصورات. وهل الصديق هو صديق إبداعاته الخاصة؟ أم أن هذا من صنع التصور الذى يحيل إلى فكرة الصديق ووحدة المبدع وظله؟

إن موضوع الفلسفة هو إبداع تصورات جديدة. لذلك يحيل التصور إلى الفيلسوف وكأنما يحيل إلى من يمتلكه بالقوة أو إلى من عنده بالقوة أو القدرة أو الكفاءة.

وليس في مقدورنا أن نفترض أن الإبداع محسوس وفني بالضرورة أو بحجة أن الفن يبدع الكائنات الروحية أو بحجة أن التصورات الفلسفية "محسوسة" على نحو من الأنحاء. تبدع العلوم والفنون والفلسفات جميعاً. لكن الفلسفة هى التى تبدع التصورات. والتصورات ليست جاهزة ولا تسقط من السماء. فلا توجد سماء للتصورات، بل على الفيلسوف أن يخترع التصورات أو أن يصنعها أو أن يبدعها.

وقد تكون التصورات عدما إذا غاب عنها توقيع مبدعها. وقد حدد بعض الفلاسفة المعاصرين مهمة الفلسفة حينما قالوا بأن واجب الفلاسفة ألا يكتفوا بالتصورات كما هى أو أن يعدلوها أو أن يختزلوها وحسب بل عليهم أن يصنعوا التصورات وان يبدعوها وأن يضعوها وأن يقنعوا البشر بالالتجاء إليها.

وكان الفيلسوف إلى الآن يثق فى صحة تصوراته وكأنها وحى منزل. لكن من واجب الفيلسوف أن يأخذ الحذر لا أن يثق ثقة تامة. ومن واجبه أن يأخذ الحذر من التصورات التى لم يبدعها بنفسه. كان أفلاطون يعرف ذلك وإن علّم أن المعرفة تذكر للماضي. وكان أفلاطون يقول بأن واجب الفيلسوف أن يتأمل المُثل العليا. لكنه كان قد أبدع تصور التصور. وما قيمة الفيلسوف الذى لم يبدع التصور؟

نعرف الآن كيف نجيب عن سؤال: ما نقيض الفلسفة؟ الفيلسوف لا يتأمل ولا يفكر ولا يتحاور. وذلك حتى ولو استطاع أن يعتقد حينا بأنها هذا أو ذاك نتيجة

القدرة التي تتوفر لدى كل مجال معرفي لإنتاج أوهامه الخاصة وللتخفي وراء ضباب يرسله خصيصا إلى هذا الهدف. ولا يتأمل الفيلسوف لأن التأملات هي الأشياء نفسها من حيث كونها تصورات ثم إبداعها على نحو من الأنحاء ولا يفكر الفيلسوف لأن أحداً ليس في حاجة إلى الفلسفة للتفكير في أيّ شيء. ونتوهم أننا نعطي إلى الفلسفة الكثير حين نصفها بأنها فن التفكير على حين أننا بذلك نسحب من الفلسفة كل ما تمتلكه. فعلماء الرياضيات لم ينتظروا الفلسفة للتفكير في الرياضيات. وعلماء الفقه لم ينتظروا الفلسفة للتفكير في الفقه. وعلماء الأصول لم ينتظروا الفلسفة للتفكير في الأصول وعلماء الكلام لم ينتظروا الفلسفة للتفكير في الكلام الإلهي. ولم ينتظر الفنانون الفلاسفة للتفكير في الفن التشكيلي، والموسيقي، والشعر، الرواية، القصة، السينما، الباليه، المسرح، الغناء. ومن التنكيت أن نقول بأنهم حينما يفكرون يتفلسفون. فتفكيرهم ينتمي إلى إبداعهم الخاص. كما لا تلجأ الفلسفة أبداً إلى التحاور لأن التحاور ينحو بقوة نحو الآراء لا نحو التصور الفلسفي. يخلق وفاقا ولا يبدع تصوراً. ولم ينتج التحاور الديمقراطي بين الأصدقاء، الزملاء، الأساتذة، الدكاترة حول ابن رشد، تصوراً واحداً حول ابن رشد. وربما تتبع فكرة التحاور الديمقراطي من اليونان. لكن اليونان أنفسهم كانوا يتشككون فيها كثيراً وكانوا يعالجون الأمر معالجة خاصة. كان التصور يطير فوق المعارك والكلام والمنافسة والصراع. لا يتأمل الفيلسوف إذن.

ولا يفكر أو يتحاور، هذا وإن كان من واجبه أن يبدع تصوراً حول التفكير والتحاور والتأمل وغيرها من الأفعال والانفعالات، وليس التأمل والتفكير والتحاور علوما بل هي أدوات للتعميم في العلوم. ويبدو تعميم التأمل أو التفكير كأداة للتعميم في العلوم وكأنهما وهمان سبق أن حلقت فوقهما الفلسفة في أثناء حلمهما السيطرة على العلوم غير الفلسفية. ولا ترفع الفلسفة من شأن نفسها حين تقدم نفسها وكأنها "أثينا" ديمقراطية جديدة أو حين تنضوي تحت لافتات التحاور كأداة للتعميم في السيطرة الوهمية على الإعلام والأسواق.

كل إبداع مفرد. والتصور إبداع فلسفي خاص. والمبدأ الأول الذى تقوم عليه الفلسفة هو أن التعميم (التأمل، التفكير، التحاور) لا يفسر بقدر ما هو مادة للتفسير الفلسفي.

حدد الفلاسفة الفلسفة بعدة حدود. فقالوا إنها معرفة الإنسان ذاته. وقالوا أيضا إنها التفكير. وقالوا ثالثا إنها الحياة مع عدم التسليم بأى شيء دون الفحص المسبق. وقالوا رابعا انها الدهشة. وقالوا خامسا إنها الاندهاش أمام وجود الموجود. وحددوها بحدود أخرى. وهي كلها حدود أو تعريفات منطقية أو لفظية لا تقدم عملاً محدداً أو تحدد نشاطاً دقيقا.

فأما ما يحدُّ به عين الفلسفة حداً حاسماً فهو أن الفلسفة هي معرفة التصورات الخالصة. وليس في مقدور الفيلسوف أن يعرف شيئا عن التصورات إن لم يكن قد أبدعها مسبقا، أى إن لم يكن قد بناها في حدس خاص بكل تصور على حدة. ويستلزم كل تصور مجالاً، خطا للسير وأرضاً. ويستلزم كذلك وجوداً مستقلاً لإبداع التصور. فإبداع التصور هو عمل شيء معين. وسؤال استعمال أو جدوى الفلسفة أو حتى ضررها (تضر بمن) يتغير في ضوء هذا التصور للإبداع الفلسفي.

وتبقى التصورات موقعة.

هناك "جوهر" أرسطو و "مُثُل" أفلاطون و "فيض" الفارابي و"كوجيتو" ديكارت و"مدة" برجسون. ويستعمل البعض كلمة غير عادية أحيانا، وحشية أحيانا أخرى، صدامية أحيانا ثالثة، على حين يكتفي البعض الرابع بكلمة دارجة، عادية، بسيطة، يملؤها تجانس قد لا تدركه آذان غير فلسفية. ويلجأ آخرون إلى مفردات بدائية. ويلجأ البعض الآخر إلى نحت المفردات بعد أن يكونوا قد مارسوا تدريبا اشتقاقيا يستخلص التصور من مصدر أدبي أصلي.

وقد استعمل د. مراد وهبة كلمة "المفارقة" لبناء تصوره عن ابن رشد. يقول د. مراد وهبة: "المفارقة تقال على قضية تبدو متناقضة ومع ذلك يمكن أن تعبر عن حقيقة ما" (٢). وهو يؤسس تصوره على هذا التعريف المنطقي لمصطلح "المفارقة". وكان قد شاع استعمال هذا اللفظ في اللغة العربية الحديثة للدلالة على الآراء



المخالفة للمعتقدات المألوفة. وقد أطلق هذا اللفظ أيضا على الرأى الغريب الذى لا يعتقده صاحبه، ولكنه يدافع عنه أمام الناس لحملهم على الإعجاب به. والرأى المفارق ليس رأيا فاسداً اضطراراً، ولكنه مخالف لما يعتقده الناس، الأولى أن يسمى إغرابا، لأن من يغرب فى كلامه يأتى بالغريب البعيد عن الفهم، ولأن للمفارق فى الفلسفة العربية القديمة معنى آخر ليس هو المقصود عند د. مراد وهبة لأن "بمفارقة" ابن رشد ترتبط بالمادة السياسية الاجتماعية فى القرن الثاني عشر الميلادى. والمفارقات الأخلاقية الرواقية هى الآراء المطلقة، كقولهم: إن الحكيم لا يخطئ، ولا يضطرب، ولا يخاف، ولا يرجع، ولا يأسف، ولا يندم، بل يرتفع بنفسه فوق كل شيء، ويحتفظ بحريته، وينعم بفضيلته. وليس للحكمة عندهم درجات، فمن لم يكن كاملا لم يكن حكيما، ولا فاضلاً.

ويستعمل إذن د. مراد وهبة كلمة غير عادية، صدامية. وهو يصوغ لغة رشدية أخرى داخل اللغة الفلسفية. ولا يرتب مجموعة مفردات بل تصل "المفارقة" إلى مرتبة البنية العميقة. وإذا كان د. مراد وهبة قد بدأ يقول بالمفارقة الرشدية منذ عقد السبعينيات من هذا القرن إذا كانت المفارقة قد ارتبطت باسمه دون غيره من أسماء أساتذة الفلسفة فى مصر فهى تحمل تصوراً لا يموت وإذ كان يتجدد، يتبدل، يتغير. وهو التغير الذى يؤرخ للفلسفة ويرسم لها جغرافيا الارتباك وشكل الارتياب.

تحافظ كل لحظة على نفسها فى الزمان. كذلك يحافظ كل مكان على نفسه فى الزمان وإن كانا يجريان خارج الزمان. وإذا كانت التصورات فى تغير دائم فأية وحدة تبقى للفلاسفة؟ لا تصوغ العلوم أو الفنون تصورات. لكن هل تصوغ شيئا مماثلاً من التغير والوحدة معا؟ ماذا عن تاريخ تصور "مفارقة" ابن رشد؟ إذا كانت الفلسفة خلقاً مستمراً للتصورات، فما تصور الفكرة الفلسفية العربية / الإسلامية؟ وما محتوى الأفكار الخلاقة الأخرى والتصورات الأخرى؟ ما محتوى الأفكار التي تنتمى إلى الدين والقومية العربية صاحبة التاريخ الخاص، المصير الخاص، الصيرورة الخاصة، العلاقات الخاصة بينها وبين الفلسفة؟

وظيفة الفيلسوف أن يبدع التصورات. لكن إبداع التصورات لا يمنح الفيلسوف أية أولوية أو تفوق أو امتياز. لأن هناك طريقة أخرى للتفكير والخلق

والإبداع لا تستلزم نحت التصورات. وهو حال الفكر الدينى أوالتفكير الدينى. سنعود دوما إلى السؤال حول جدوى النشاط التصورى وتميزه عن النشاط الدينى. لماذا يجب خلق التصورات؟ لماذا ينبغى خلق تصورات جديدة؟ أية ضرورة تتبعها التصورات فى الخلق؟ ما كيفية الاستعمال؟ ما الغايات؟

ولا شك أن الإجابة بأن الفلسفة بلا جدوى هى الإجابة السائدة. لكنها إجابة أصبحت هى نفسها بلا جدوى. ليست القضية هى قضية موت الميتافيزيقا أو مجاوزة الفلسفة إلى الدين. لا شك أن الأنساق الفكرية العامة قد انهارتصورها أو تصوراتها القائمة لكن لم تنته كل التصورات. هناك تغير فى تصور الأنساق العقائدية: من تصور الرأسمالية والاشتراكية والقومية والوحدة والعدل الاجتماعى والحرية إلى تصور العلمانية / الأصولية.

ولا يستقيم حال صديق التصور بدون منافسين. وإذا كانت الفلسفة يونانية فى أصلها فإن ذلك رجع إلى أن المدينة اليونانية القديمة قد اختلفت عن أسلوب الإمبراطوريات والدول واخترعت المنافسة لتأسيس مجتمع "الأصدقاء" وجماعة الإنسانية الحرة بوصفها تجمع بين المنافسين، المواطنين. وإذا كان كل مواطن يتطلع إلى شىء معين فهو يلتقى مع منافسين بحيث يتوجب عليه أن يحكم على أسس. يريد النجار الخشب. لكن حارس الغابات والحطاب والفحام يقولون جميعا: إنه أنا، إنه أنا صديق الخشب. وفى حال رعاية الإنسانية. فهناك العديد من المدعين الذين يرون فى أنفسهم أصدقاء للإنسانية: الفلاح الذى يزرع الأرض ويحصد الثمار والترزى الذى يعد للإنسان ثيابه، والطبيب الذى يعالجه، والجندى الذى يحميه. وفى السياسة يستطيع أى شخص أن يدعى أى شىء فى ظل نظام ديمقراطى.

وهناك فى الفلسفة من يقول: ابن رشد الحقيقى هو تصورى أنا له، أنا صديق ابن رشد. وتبلغ المنافسة ذروتها فى الاتهامات المتبادلة. لكن كيف التمييز بين الصديق الزائف لابن رشد وبين تصور الزيف؟ الزائف والصديق.

كانت الفلسفة العربية / الإسلامية ولا تزال تلتقى بمنافسين معينين. فى البداية أرادت الإلهيات خصوصا علم الكلام والفقه أن يحلا محل الفلسفة. كانت



الفلسفات قد فقدت تدريجيا طموحها إبداع تصورات. ولجأت إلى التعميمات. هل كان تخليا عن إبداع التصور في سبيل علم دقيق للنص أم العكس كان تغييرا فى طبيعة التصورات؟ فلقد تحولت التصورات الفلسفية إلى تمثيلية وإلى تصورات للعالم تنبع من النص الديني. ثم جاء دور نظرية اللغة والبلاغة. واجهت الفلسفة منافسين يتزايدون.

وتكمن مفارقة ابن رشد فى أنه كان ممهداً للتنوير فى أوروبا على حين أنه كان موضع اضطهاد من أمته. فلقد أصدر الإمبراطور فريدريش الثانى هوهنشتاوفين (١١٩٧ ــ ١٢٥٠) أمراً بترجمة مؤلفات ابن رشد. وفى منتصف القرن الثالث عشر كانت جميع مؤلفاته مترجمة إلى اللاتينية والعبرية.

"فى بداية القرن الثانى عشر نشطت حركة التجارة والصناعة وتطورت القرى إلى المدن، وانتشر التجار وأرباب المهن والحرف حول القصور الإقطاعية. ونتج عن هذا التطور أمران مهمان: انتظام التجار والصناع فى نقابات، وإعفاؤهم من السخرات الإقطاعية. وأخرجت دار الصناعة فى كل من البندقية وجنوة أساطيل بحرية لحمل المتاجر. وفي فرنسا أصبحت الأسواق ملتقى التجار من أنحاء غرب أوروبا، وغدت أنهار أوروبا سبيلا لنشأة العلاقات التجارية. وهكذا بدأ سلطان الطبقة الثالثة فى النمو. وواكب كل ذلك بزوغ الروح العلمانية التى ترفض وجود حكومات ثيوقراطية يكون مركزها روما" [٣]هذا من جهة التغير الاجتماعى أما من جهة التغير الفكرى فقد أمر فريدريش الثاني بترجمة مؤلفات ابن رشد" لأن فلسفته تستجيب لمناهضة الثيوقراطية كنظام اجتماعى تسانده الكنيسة الرومانية" [٤]. ورغم اعتراض د. فؤاد زكريا المسبق على إقامة ندوة لمناقشة الكتاب التذكارى الذى كان قد أشرف عليه ونشره د. عاطف العراقى من قبل بشأن الاحتفاء بابن رشد فى مواجهة قوى الظلام، فإنه فى سياق حديثه عن "ابن رشد وإشكالياته المعاصرة، بحث نقدى حول الكتاب التذكارى" فى الندوة التى عقدتها لجنة الفلسفة في ٤-٥ مايو ١٩٩٤، يؤكد تصور د. مراد وهبة للمفارقة قائلاً: "وبعبارة أخرى فقد كان ابن رشد فى وضع دفاعى، يسعى فيه إلى إيجاد مكان للحقيقة الفلسفية فى بيئة معادية لها" [٥]. "وهكذا فإن أفكار ابن رشد حين نقلت إلى أوروبا، قد أثرت فى كتاب أوروبيين كانوا رواداً فى الدفاع عن فكرة فصل سلطتى الدين والدولة، وبالتالى فى التمهيد

للمبادئ الأساسية التى قامت عليها النهضة الأوروبية الحديثة" [٦]. ويثير السؤال نفسه الذى يثيره د. مراد وهبة: "لماذا لم تحدث هذه النقلة الحاسمة فى العالم العربى؟"، "لماذا لم تظهر هذه النهضة عندنا، مع أننا كنا نحمل أهم مقوماتها؟"، "لماذا أفلتت عقلانية ابن رشد من قبضتنا، بينما امتصتها أوروبا الغربية؟"، "ما السر فى التخلف الذى انتابنا فى ذات الوقت الذى بدأت فيه أوروبا قفزتها الكبرى؟". والإجابة هى الجمود الفكرى. والعجيب أن د. فؤاد زكريا ينفي "المفارقة" فى مستهل بحثه النقدى ويؤكدها فى ثنايا التحليل. فهو فى بداية البحث يقول إن هذه المفارقة ليست مفارقة على الإطلاق، على حين يؤكد بعد ذلك ويثير السؤال حول انتقال أوروبا إلى النهضة وتوقف العرب عن السير فى اتجاه العقلانية. فالمفارقة فى تصور د. فؤاد زكريا هى أن أفكار ابن رشد حين نقلت إلى أوروبا مهدت للنهضة الأوروبية الحديثة. وهو بالضبط تصور د. مراد وهبة فما السبب وراء نفيه المسبق للمفارقة وتأكيده عليها فى أثناء عملية التحليل؟ لا أظن أن القضية تتصل بالتناقض فى بحث د. فؤاد زكريا بين المقدمات والنتائج. ففؤاد زكريا قد يتغير لكنه لا يتناقض في تيار التصورات الفلسفية. لذلك فالقضية ليست التناقض بين نفى المفارقة الرشدية والتأكيد عليها إنما هى قضية تتصل بشىء عجيب، خفى، لا يدركه العقل إدراكاً حقيقياً.

وإذا كان ابن رشد قد مهد للتنوير فى أوروبا فإن ذلك لا يعنى أن الطريق كان مفروشا بالورد أو أنه لم يكن كذلك موضع اضطهاد بل استطاع أن يتجاوز المحنة على حين لم يستطع أن يخترقها إلى الآن فى العالم العربى.

وبالتالى فإذا كان محمود أمين العالم يؤكد على أن الفكر الرشدى [٧] قد اضطهد فى أوروبا كذلك واضطهد مشايعوه وإذا كان د. فؤاد زكريا يقول أيضا بأن "جميع الممهدين للتنوير، حتى فى الحضارة الأوروبية ذاتها، كانوا موضع اضطهاد، وظلوا كذلك حتى بعد مضى أكثر من أربعة قرون على عصر ابن رشد"[٨]، فإن د. مراد وهبة يؤكد كذلك بأن أشهر الرشديين كانت حياته سلسلة اضطرابات عنيفة [٩]. ورغم هذا الاضطهاد الذى عانى منه الرشديون الأوروبيون انتصرت الفلسفة العقلانية الرشدية هناك، على حد تعبير أ. محمود أمين العالم.

والخلاصة أن هناك اتفاقاً على أن ابن رشد كان موضع اضطهاد في أمته وفي أوروبا على السواء. لكن الاضطهاد الذى مورس ضده فى أوروبا لم يمنعه من الانتصار والتجاوز إلى النهضة والتنوير. هل كان الاضطهاد الأوروبى أخف من الاضطهاد العربى / الإسلامى؟ يقول د. مراد وهبة: "وأشهر الرشديين سيجردى برابان (١٢٣٥ ـ ١٢٨٢)، وكانت حياته سلسلة اضطرابات عنيفة أهمها ذلك الاضطرب الذى قام حين أنكر أسقف باريس القضايا الرشدية عام ١٢٧٧ فكف عن التعليم غير أن رئيس محكمة التفتيش أعلنه بالمثول أمامه وصدر ضده حُرما لمجرد أنه ارتأى أن فلسفة أرسطو كما شرحها ابن رشد تمثل حكم العقل الطبيعى"(١٠). وهاجم القديس ألبرت الأكبر الرشدية وتفريقها بين اللاهوت والفلسفة. وهاجم كذلك القديس توما الإكوينى الرشديين "في وحدة العقل ضد الرشديين" فى عام ١٢٦٥. وفى مارس ١٢٧٧ حرم أسقف باريس تعليم ثلاث عشرة قضية رشدية. ما الفرق إذن بين التحريم المسيحى الوسيط وبين التحريم العربى / الإسلامى؟ عندنا فى الحالين "تحريم" و "تكفير"؟ يفسر محمود أمين العالم ذلك "بالأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التى ازدهرت فى أوروبا وانهارت فى العالم العربي الإسلامى ولاتزال حتى اليوم تعاني من تخلفها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي" (١١). فى هذا التحليل ما يؤكد "المفارقة" دون أن يفسرها.

ترتبط مفارقة ابن رشد ـ مفارقة التنوير الأوروبى والاضطهاد العربى / الإسلامى ـ بمفارقة ضمنية أخرى هى مفارقة "الحقيقة المزدوجة" التى يرى فيها د. مراد وهبة أخطر التصورات الفلسفية التى صاغها ابن رشد. قلنا إن المفارقة تقال على قضية تبدو متناقضة ومع ذلك يمكن أن تعبر عن حقيقة معينة.

والقول بالحقيقة المزدوجة هو قول بالتناقض بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية وإن عبرا معا عن حقيقة واحدة. وقد قاد هذا التناقض إلى ضرورة التأويل: "أى إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُخل ذلك بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه، أو بسببه أو لاحقه أومقارنة أو غير ذلك من الأشياء التى عددت فى تعريف أصناف الكلام المجازى"(١٢). وبالطبع لم يكن ابن رشد المفكر الوحيد الذى قال بالتأويل.

وهناك في تراثنا القديم وعلى مستوى تفسير النص الديني القرآني تلك التفرقة بين "التفسير بالمأثور" و "التفسير بالرأى" أو التأويل. ويصل "التفسير بالمأثور" إلى معنى النص الديني القرآني بتجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهماً "موضوعيا". أما "التفسير بالرأى" أو التأويل فقد تم النظر إليه من زاوية انه تفسير "غير موضوعي". لأن المؤول لا ينطلق من الحقائق التاريخية واللغوية بل يبدأ من موقفه الراهن في سبيل أن يجد في النص الديني القرآني سنداً لهذا الموقف. وقد أطلق على أصحاب اتجاه التفسير بالمأثور أهل السنة والسلف الصالح. وأطلق على أصحاب اتجاه التأويل الفلاسفة والمعتزلة والشيعة والصوفية. وفي حين تم إجلال أهل السنة تم من ناحية أخرى تكفير الفلاسفة والمعتزلة والشيعة والصوفية. غير أنه لم تخل كتب التفسير بالمأثور من بعض التأويل حتى عند المفسرين القدماء الذين عاصروا في بواكير حياتهم نزول النص كابن عباس مثلاً. ولم تتجاهل كتب التأويل الحقائق التاريخية واللغوية التي تتصل بالنص الديني القرآني. والقضية الأساسية هي: كيف يمكن الوصول إلى المعنى الموضوعي للنص الديني القرآني؟ وهل في طاقة البشر الوصول إلى "القصد" الإلهي في كماله؟ لم يزعم أحد إمكان هذا. وغاية الأمر أن المؤولة كانوا أكثر حرية في الفهم على حين تمسك أهل السلف بإمكانية الفهم الموضوعي على التغليب. وبالتالي فالمفارقة الحقيقية هي مفارقة الحرية والضرورة. ومفارقة ابن رشد ليست إلا حلقة في سلسلة الصراع العام من أجل الحرية. وإذا كان ابن رشد قد غاب فإن ذلك يرجع إلى سيطرة أو إلى تفوق أهل السلف على أهل الاعتزال. هي قضية سياسية في المقام الأول. وهي قضية الاستبداد السياسي [١٣].

وفي الإجابة على سؤال د. مراد وهبة حول عروبة ابن رشد أم إسلامه راح فتح الله خليف وحامد طاهر وحسن حنفي وأحمد عبد الحليم عطيه وغيرهم يؤكدون ويعيدون التأكيد على إسلام ابن رشد.

وهم في ذلك ينحون في تقويم تراث ابن رشد منحى تكامليا لا يقبض على المفارقة من داخل التكامل نفسه. ولا شك أن الجميع يجل ابن رشد ويحترمه.

والقضية ليست صيانة المنقول الفلسفي اليوناني. وكذلك هي ليست قضية الفلاسفة المتأغرقين. بل النحو الذي ينحوه أصحاب الإسلام وحيد الجانب وهو منحى مسبوق. فليست هناك نظرة تكاملية أو تقويم للتراث يخلو من المفارقة.

فقد أعادت المدرسة الإسلامية الفلسفية الحديثة في مصر من مصطفى عبد الرازق إلى علي سامي النشار ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، أعادت هذه المدرسة التأكيد على أن المذهب الرشدي ترف عقلي لم يؤثر قط في مجتمع المسلمين أدنى تاثير.

غير أن هناك مفارقة في مفارقة د. مراد وهبة. فتكاد أن تلتقي تصوراته حول ابن رشد والتفسير الأصولي، أليس القول باضطهاد ابن رشد في أمته وتمهيده للتنوير في أوروبا هو تنويع على اللحن الذي عزفه الأستاذ الإمام محمد عبده في "الرسالة" في عبارته "شعاع سطع عليهم من آداب الإسلام"؟

الهوامش

١)حوار حول ابن رشد، المحرر: مراد وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ١٩٩٥، ص٨١.

٢)نُشر البحث في "مفارقة ابن رشد" مختصراً في أبحاث المؤتمر الدولي الأولى للفلسفة الإسلامية ١٩-٢٢ نوفمبر ١٩٧٩ في القاهرة ونشرته جامعة عين شمس في ١٩٨٢ ثم نُشر ثانية في كتاب ابن رشد اشراف وتصدير د. عاطف العراقي، القاهرة، ١٩٩٣ ونشر ثالثة في كتاب "مدخل إلى التنوير"، دار العالم الثالث، ١٩٩٤.

٣)د. مراد وهبة، مدخل إلى التنوير، دار العالم الثالث، ط١، ١٩٩٤، ص١٣١

٤) المرجع السابق، ص١٣٢

٥)حوار حول ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص١٢٢

٦) المرجع السابق، ص١٢٣

٧) المرجع السابق، ص٤٢

٨) المرجع السابق، ص١١٩

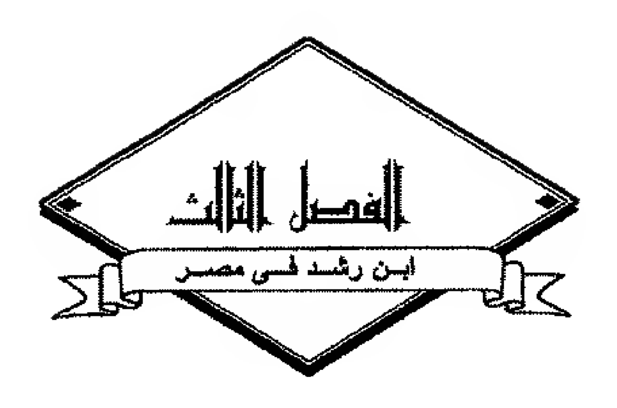
٩)د. مراد وهبة، مدخل الى التنوير، مرجع سبق ذكره، ص١٣٣

١٠) المرجع السابق.

١١) حوار حول ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص٤٢

١٢) ابن رشد، فلسفة ابن رشد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٧٨، ص١٩-٢٠

١٣)ابن رشد والتنوير، المحرران مراد وهبة ومنى أبو سنه، دار الثقافة الجديدة، ط١، ١٩٩٧، ص١١٩



المدخل الإسلامي

لا شك أن المعاصرين أو الكتاب المحدثين والدارسين والباحثين فى ابن رشد والرشدية قد أعادوا قراءة وتحليل فكر ابن رشد لإعادة النظر فى الكثير من المسلمات والمقولات الشائعة عنه فى محاولة للتعرف عليه من جديد. إلا أن القراءات الجديدة لم تخل قط من الخضوع إلى أيديولوجيات معينة جوهرها الإصرار على الالتزام فى التعرف على وجه ابن رشد الحقيقى ومظهرها القراءة الإسلامية والعربية والتنويرية.

فالقراءات الأيديولوجية التى نعرض لها فى هذا الفصل تؤكد لا من حيث منطوقها إنما من حيث المسكوت عنه فى خطابها على أن عبارة "ابن رشد الحقيقى" أصبحت لا تعنى شيئاً فى الخطاب الفلسفى المعاصر. ورغبة بعض الباحثين فى الابتعاد عن التأثير الأيديولوجي هى رغبة تريد حجب التنوع بالواحدية.

وليست القراءات الأيديولوجية تسىء فهم ابن رشد إنما هى فهم أحادى الجانب أو وحيد الجانب يقدم نفسه كفهم شمولى. ويقتضى الإنصاف أن نحكم على فكر الفيلسوف كله لا أن نقتطع جانبا منه ونهمل الجوانب الأخرى إلا أن الحكم على فكر الفيلسوف هو بناء على افتراضات وأحكام مسبقة لا يظهرها الباحث بالضرورة وإن كانت الرؤية النقدية كفيلة بذلك.

وتبين القراءات الأيديولوجية وغيرها من القراءات أن ابن رشد له وجوه عديدة وليس وجهاً واحداً. وهذا يقتضى إعادة قراءة ابن رشد قراءة متأنية تأخذ فى عين الاعتبار الأثقال والمسلمات والمقولات والأيديولوجيات القديمة والحديثة والتى شاعت عن ابن رشد، حتى تتضح لنا وجوه ابن رشد العديدة.

تقوم القراءة الإسلامية فى جوهرها على أساس فقهى، أى أنها القراءة التى تريد أن تستنبط من الأدلة العقلية الأحكام العملية واجبة التنفيذ. وهى قراءة عقيدية لا فلسفية تماما. وهى تعتبر نفسها تجديداً لعلم الكلام لا تجديدا للفلسفة بالمعنى الحصرى للكلمة.

فالفلسفة بالمعنى الضيق كانت قد دخلت إلى اللغة العربية من خلال الترجمة فى القرنين الثالث والرابع للهجرة على وجه التحديد. أما ما كان عند العرب قبل

ذلك التاريخ فهو الحكيم. وهذه الحكمة عبارة عن معان عملية بمثابة ثمرات لتجارب الحياة يصوغها أصحابها في صورة كلمات جامعة وأقوال بليغة.

وقد تعثر ميلاد الفيلسوف عندنا بعد وفاة ابن رشد بسبب غيبة نقد الذات المفكرة لنفسها. فإن الإنسان لا يصبح مفكرا إلا إذا راجع نفسه أولا، فنقد الذات هو الطريق الذى يقود إلى صياغة الفكر، وعلى هذا فإن التفكير ليس مرآة تعكس الحقيقة أو تتأملها بل يعنى التفكير أو يقتضى انشطار الذات المفكرة إلى شطرين، شطر ينظر وشطر آخر منظور، يخرج فيه الفكر من نفسه، بداخل نفسه.

وهكذا تكون الذات المفكرة فى بدايتها بسيطة ثم تتكسر إلى أن تعود إلى نفسها حيث تقيم إلى جوار نفسها وتعاود الرحلة من جديد. وهكذا إلى غير نهاية، إنه التأسيس الدورى للذات المفكرة لنفسها وبنفسها، وليست العودة أو الرجوع إلا تعبيرا عن طبيعة اللحظة الثالثة، الحاسمة بعد الانكسار.

وهذا يعنى أن المراجعة أو الرجوع لحظة متميزة فى مسار التفكير ولا يمثل لحظة الانكسار وحده. والتجديد أو المراجعة أو المعاودة أو الإعادة ليست سوى لحظة لاحقة تأتى بعد الانكسار. أما فكر الفكر، معرفة المعرفة، فهى المحصلة النهائية لفعل الفلسفة نفسها.

ومشكلة العقل فى إطاره العربى أو الإسلامى إنه يؤسس نفسه على غيره، على الموضوع، على الشيء لاعلى ذاته. إذ أنه لا يجوز – فى القراءة الإسلامية – للنقد الفلسفى أن يؤسس العقل على ذاته، ومتى كان ذلك محالا ظل انكسار الذات فى ذاتها محالا أيضا.

وتتجسد القراءة الإسلامية فى أن مقتضيات تأسيس العقل النقدى فى الإطار الإسلامى هى الأصل المقصدى. والشريعة هى أصل تفلسف الذات المفكرة أما نموذج السببية اليونانية فيقود – فى المنظور الإسلامى – إلى التشكيك فى إطلاقية قدرة الإله المطلقة وافتراض قوى إلهية أخرى تقاسمه تدبير نظام الكون. وبالتالى فما يدعوه القراء الإسلاميون توفيقا أو جمعا ليس إلا وجهاً من وجوه التلفيق الذى يحافظ على الانفصال والاختلاف الأزلى بين الإسلام واليونان، بين الفلسفة

والشريعة، بين التراث والثورة. وليس هذا تلفيقا وحسب بل هو أيضا تأسيس للذات المفكرة على غيرها، أى تأسيس التعليل الفلسفى على التعليل الشرعى والتدليل الشرعى هو التدليل المتبوع. وأما التدليل الفلسفى فهو التدليل التابع، وبعبارة أخرى، يجمع التدليل الشرعى بين العقل والسمع على حين يظل التدليل الفلسفى تدليلا بدعيا أى قائدا إلى الضلالة.

فى المنظور الإسلامى إذن يقوم النقد الفلسفى على غيره أى على الأصل المقصدى أو على الأصل العملى وأما الأصل المقصدى فهو الأساس اللامادى أو القيمة وأما الأصل العملى فهو التشريع. لذا ارتبطت القراءة الإسلامية ارتباطا وثيقا بالقراءة الفقهية للفلسفة وغيرها من العلوم والمعارف الإنسانية.

ويحفظ فقه الفلسفة التأملي، الفوقاني، الوعظي، الشريعة على مقتضاها الإسلامى ويؤول الفلسفة على هذا الأساس وتأويل الفلسفة على مقتضى الشريعة الإسلامية لا يعنى على وجه الإطلاق التوفيق أو الجمع أو التوحيد بين الفلسفة والشريعة وإنما هو يدل على طريق التفريق وهو الطريق الذى يستلزم التفريق بين الفلسفة والشريعة بمعنى أنه يضع ما تختص به الشريعة من أصول في مقابل ما تختص به الفلسفة منها. إنها القطيعة المعرفية بين التدليل والتعليل الفلسفيين وبين الإيمان والعمل الشرعيين، وهى فى الوقت نفسه القطيعة المعرفية بين الذات والموضوع. فالانكسار الذى اشتهرت به الفلسفة حتى صار يدخل فى حدها والذى يعنى تموضع الذات المفكرة بنفسها داخل نفسها بحيث تنشطر إلى ذات وموضوع تحت مراقبة الذات نفسها.

فالممارسة الفلسفية على وجه العموم تقضى بالاستدلال على انشطار الذات من داخل نفسها وليس من خارج نفسها. ويبقى القبول "للانكسار" الذى هو جوهر الفلسفة معلقاً بقبول هذا الاستدلال، وباستثناء الترجمة الصوفية لم تتموضع الذات المفكرة بداخل ذاتها. والمؤكد أن الافتكار والتفكر والتبصر والاستبصار والاعتبار إعمال للفكر والعقل. لكن إعمال الفكر على هذا النحو لا يقتضى تموضع الذات المفكرة من داخل ذاتها، وإنما يفصل فصلاً تاماً بين قدرة الإله المطلقة وبين الفعل الإنساني التابع بحيث تفوق قدرة الإله المطلق الفعل الإنسانى التابع وأما

"الانكسار" الذى لا ينفى على وجه الإطلاق الأصول القومية للفلسفة فيقضى بالتماثل بين المماثلة والمغايرة من داخل الذات المفكرة حيث تماثل الذات المفكرة نفسها وتغايرها فى آنات متباعدة متقاربة وأما مبدأ القراءة الإسلامية فيقوم فى جوهره على المغايرة التامة بين الذات وبين الموضوع حيث تتأمل الذات ـ من الخارج ـ الموضوع، الشيء، إرادة الشارع الإلهى... وليس المرفوض عندنا "إرادة الشارع الإلهى" فى ذاته وإنما المرفوض هو القطعية المعرفية التامة بين الذات وبين إطلاقية الإرادة الإلهية. وليس هذا الرفض تأثراً "بالمنقول الفلسفى" وإنما هو رفض لتسمية الأشياء بغير مسمياتها ولا شك ان "الاجتهاد" عمل جليل وليس خطأ، بل الخطأ هوالخلط بين أنواع المعرفة وأجناسها المتباينة. والراسخون فى العلوم والمعارف والفنون على اختلافها يعلمون خير علم أن "الانكسار" الذاتى أساس التفلسف وجوهره. هذه خصوصية معرفية أو علمية أو فكرية وليست خصوصية عرقية أو قومية أو دينية ولا يعنى ذلك أن "الاجتهاد" وما ارتبط به من علوم ومعارف وفنون وآداب لم يسهم فى الكشف عن الذات الإنسانية وإنما يعنى أن هناك اختلافاً فى الدرجة بين "المنقول الفلسفى" وبين "المأصول" الإسلامى.

هناك إذن اختلاف فى الدرجة لا فى النوع. أما القراء الإسلاميون فيرون اختلافاً فى النوع بين الفلسفة والثقافة الإسلامية، بين الثقافة الغربية والمجتمع المخصوص. لا شك أن الفلسفة تفردت فى الإطارالإسلامى، ولا يرجع ذلك إلى الخصوصية الإسلامية بل يرجع إلى جوهر فعل الفلسفة الذى يظل يحمل اسم مبتكره. وليس الاجتهاد كذلك خصوصية إسلامية فقد اجتهد المسيحيون واليهود فى تفسير النصوص الدينية والفلسفية.

ومقتضى الاجتهاد هو النظر فيما له صلة بالوجود الأعلى والمقاصد والعمل. أى أن مقتضى الاجتهاد هو استنباط أحكام إرادة الشارع الإلهى من آحاد الأدلة الواردة فى الأصول الشرعية الثابتة ومعرفة الغرض بالأحكام ووجوه تنزيلها على أفعال الإنسان.

وهناك فارق جوهرى بين الشارع الإسلامى وبين الموجود المطلق من ناحية، وبين الحكم الشرعى الإسلامى وبين الحكم الوجودى من ناحية أخرى.

فالشارع والحكم الشرعي مربوطان بنص موجود وجودا موضوعيا مستقلا عن الذات المفكرة على حين لا علاقة للموجود المطلق والحكم الوجودى بنص ثابت بل يتصل الموجود المطلق والحكم الوجودى بتموضع ذاتي في الأساس.

وليس صحيحا أن المقولتين الإسلاميتين تصوران عمليان على حين أن المقولتين اليونانيتين تصوران نظريان. ففي التراث اليوناني تشريع وفي التراث الإسلامي مصدر إنساني للمقصد الإلهي. لكن التشريع اليوناني متبدل أما المصدر الإنساني الإسلامي فقد تخيله الشعراء والصوفية المسلمون. وتصوره من الفلاسفة ابن رشد.

إلا أن القراءة الإسلامية لا ترى هذا التداخل لأنها تنحو في تقويم التراث منحى تكاملياً دون أن تأخذ في عين الاعتبار التفاضل بداخل التكامل نفسه. لا ترى المفارقة بداخل التكامل الذى تؤثره.

وهي تقرأ ابن رشد، لكن في ضوء الغزالي. ورغم أن ابن رشد قد وصل بين الحكمة والشريعة فهي تقول بأن تمزيق التراث قد تم عند أولئك الذين ردوا هذا التوفيق إلى المفارقة وامتنعوا بالتالي عن الدعوة إلى التوفيق بين الفلسفة والشريعة ومن ثم فالنحو الذى تنحوه القراءة الإسلامية في تقويم التراث هو منحى مسبوق. لأنه ليست هناك نظرة تكاملية تخلو من التفاضل، ليس هناك اتصال بدون انفصال.

هو منحى مألوف لأنه توسل بأدوات أصولية وغربية على السواء. فاستنباط الأحكام العملية من الأدلة العقلية أداة أصولية من أدوات الفقه، والعمل بالفلسفة نفسها عمل يوناني في أصله.

فقد نشأت الفلسفة وتطورت ولاتزال تتطور بواسطة أعمال الترجمة عن التراث الغربي. على حين كانت العقلانية العملية والشرعية هي القاعدة التي انبنى عليها التراث الإسلامي، وقامت الحقيقة الإسلامية على أساس مبدأ اشتمال العمل الديني على العمل السياسي.

وإذا كان البعض قد نقل دون نقد سابق للأدوات الغربية فإن القراءة الإسلامية لم تتحول كذلك من النقل إلى النقد. أما العقل الغربي نفسه فقد قام منذ

فجر النهضة الأوروبية الحديثة بنقد أدوات عمله الفكرى قبل النهضة الإسلامية الحديثة بزمن طويل والتي لم تنتقد حتى الآن نقدا جذريا الأسس الأصلية التى قام عليها العقل الإسلامى أو الفكر الإسلامى بل هى تعيد للتأكيد من جديد أن النقل هو طريق الخلاص. فالستنباط لحكام شرعية من نص مسبق لا تساؤل أبدا حوله أو حول ما يأتى به.

وكيف ترفض القراءة الإسلامية الانكسار بالمعنى الغربى وهى تشتغل به دون إشارة أو إعادة وهى تستعين بالأدوات المنطقية وتستنبط هذه الأدوات من الخطاب الفلسفى نفسه لا من غيره، فليس من سبيل إلى النظر إلا بانكسار الذات المفكرة فى نفسها. إلا أن مهمة القراءة الإسلامية هى وصل أسباب تفكير المتأخرين بأسباب تفكير المتقدمين من فلاسفة الإسلام دون نقد تفكير المتأخرين. وبالتالى فهى تعرض لخواص الفكر الغربى دون ان تنتقد أدواته، فضلا عن أنها تلغى الذات الحية الصانعة للخطاب، وهو إلغاء لا يصيب الذات فى ذاتها إنما يطال الذات من حيث كونها ذاتا أصلية وتأسيسية، ذلك أنه بالرغم من فقد الذات مكانها الأصلى تظل قادرة على تأسيس نفسها. وعلى حين تطالب القراءة الإسلامية المفكرين المتأغرقين بنقد الأدوات الغربية قبل الاشتغال بها فإنها لا تمارس النقد نفسه على الأدوات الأصولية أوالغربية التى تستعملها وهى لا تريد أن تمارس مثل هذا النقد لأن نقد العقل هو نقد للعقل بواسطة العقل وإثبات للعقل بواسطة نقدية، فيكون نقد العقل متوقفا على العقل كما يكون العقل متوقفا على نقد العقل. فيدور الناقد والمنقود أحدهما على الآخر. بينما لا يستقيم العقل فى القراءة الإسلامية إلا بإقحام الشريعة. بعبارة أخرى، تتفرع قواعد العقل على أصول كلية وقيم عامة تتوجه بها، ولا يمكن لهذه الأصول – فى المنظور الإسلامى — أن يستمدها العقل من نفسه، وحيث إن العقل لا يؤسس نفسه فهو لا ينتقد أدواته ويطالب بها غيره.

وهكذا تؤسس القراءة الإسلامية العقل على غير مبادئ العقل، مما يحول دون نقد الأدوات الذاتية، العقلية، ونقد المبادئ الأساسية هو مجاوزة العقل إلى تأسيس العقل من دون نقد مسبق، ومجاوزة العقل هو حال الشيء الذي له انشغال بالعقل من حيث إرادة تكميلية بطور إدراكى يعلوه فيما لا يصل إليه العقل أو لا يقدر عليه.

وبالتالي يوجب تأسيس العقل للخروج عن العقل دون مخاصمته أو محايدته. إنه خروج إلى طور في الإدراك يفوق طور العقل، فيكون وجوده أنفع للعقل من عدمه، بحيث يتعين أن نعتبره اعتباراً؛ فلنسأل إذن: كيف يمكن للعقل أن يخرج عن طوره خروجاً يعلو به، حتى يكون لنقده سند يرجع إليه وحد لا يتعداه؟

ولا شك أن هناك حداً يُقيد العقل. لكن هل يقيد العقل نفسه أم يُقَيدُ بغيره؟ وإذا كان القيد يعني "الوصل بين ما تفرق" فإن الوصل والتفريق من صنع العقل، وأما الحديث عن قيد العقيدة الدينية فهو قيد يخرج عن وعلى مجموع العلاقات التي قد يكتشفها العقل، فقيد العقيدة الدينية ليس قيداً داخلاً في حد العقل، وهو ليس علاقة تقيمها العقيدة الدينية؛ إنما العقيدة الدينية إدراك يفوق طور العقل ويعلو عليه ويجاوزه، وهذا التفوق والعلو والمجاوزة علاقات لا يكتشفها العقل وإنما تأتيه من فوقه. وعلى هذا المبدأ ليس على العقل أن يخوض في كل شيء. كما ليس عليه أن يختار طريقه.

إذن نحن أمام مفارقة عجيبة، من ناحية تطالب القراءة الإسلامية الغير بنقد الأدوات سلفاً، ثم تُظهر أن ممارسة نقد العقل ضيقت العقل، ما العمل؟ أيقوم العقل بنقد أدواته بنفسه حتى يؤسس لذاته أم يتأسس العقل أصلاً على العمل الأخلاقي أو على العقيدة الدينية؟

يؤسس العقل على ذاته دون أن يعقلن كل شيء سواء أكان هذا الشيء أسطورياً أو عبادة وثنية أو شريعة منزلة، وبالتالي نستطيع أن نطالب بالنقد والاشتغال بالاعتراض على الآليات الاستهلاكية وامتحان كفايتها الوصفية والتفسيرية واختبار التوافق بين المجالات والنطاقات المعرفية المختلفة، وعدم التسليم بمبدأ تأسيس العقل على ذاته هو يجعل القراءة الإسلامية لغيرها قراءة تفتقر إلى التماسك المنطقي، بل إن نفي مبدأ تأسيس العقل على ذاته هو أساس النظرة الفقهية للفلسفة، والتأسيس الفقهي عبارة عن إقامة العقل على أسس مخصوصة ترفع بناءه فيكون التأسيس الفقهي هو إقامة العقل على أصول مستقلة يتفرع عليها غيرها ولا تتفرع هي على غيرها، وهو تأسيس يلزم المتفلسف أن يلجأ إلى حقائق أولية مستقلة عن تفكيره.

وإذا صح "مصطلح اللاهوتي ـ الميتافيزيقي" "العقل الإسلامي" فقد سلك "العقل الإسلامي" طريق تأسيس نفسه بالمغايرة، وبدا له تأسيس نفسه على غيره أبلغ من تأسيس نفسه على نفسه في طريق المماثلة مما حال دون تحقيق العقل لنفسه ككيان مستقل بذاته. أما الفلسفة في ذاتها ـ سواء أكانت يونانية أو غير يونانية ـ فهي تقتضي من حيث جوهرها وأسسها الأصلي أن تسلك طريق تأسيس العقل بالمماثلة، ولذلك فصل ابن رشد المقال وقرر ما بين الشريعة والحكمة من "الاتصال". أما النظر الفقهي فقد أخذ بطريق المغايرة.

وإذا كانت الفلسفة قد أخذت تشق طريق المغايرة فإن ذلك قد تم من داخل تماثل الذات المفكرة لنفسها، ذلك أن المماثلة هي أساس العمل في الفلسفة، حتى أصبحت "أصلا" تفرعت عليه أغلب التحديدات والتقريرات التي ارتبطت بالممارسة الفلسفية، وقد نفذ هذا الطريق نفوذا جعلها لا تعرف إلا به.

فالذات تشق طريق المغايرة، فإن ذلك قد تم من داخل تماثل الذات المفكرة لنفسها، ذلك أن المماثلة قد اتسع العمل بها في الفلسفة حتى صارت أصلاً تفرعت عليه أغلب التحديدات والتقريرات التي اشتهرت بها الممارسة الفلسفية، بحيث يجوز القول بأن هذا الطريق نفذ في الفلسفة نفوذا جعلها لا تعرف إلا به أو بآثاره. وقد لجأت المماثلة إلى المغايرة من داخلها لا من خارجها، وعلى سبيل المثال، فإن الـ "أنا" في نظرية يوهان فيشت الفيلسوف الألماني الحديث هي نفي للأنا من داخل الأنا، أي أن الأنا هي التي تنفي نفسها بنفسها.

وأما الأنا الإسلامية فهي بالنسبة لنفسها ظلت غيراً، ضداً وإذا كان فلاسفة الغرب قد ضموا المغايرة إلى تماثل الذات بداخل نفسها فإن الفقهاء قد آثروا طريق المغايرة وحدها، وعلى سبيل المثال يجعلون من تحصيل المعرفة أمراً لا تقوم به الذات المفكرة بمفردها وإنما تشترك فيه الجماعة، فالذات موصولة بالذوات وبما ينشأ بينها من علاقات التعامل والتفاعل والعمل بالمعاني المشتركة من منطلق الشعور ببالغ فائدتها وبضرورة اعتبار وجودها فقد قام في الثقافة الإسلامية الاختلاف والاتفاق الجماعيين في أخص مظاهرها المعرفية مقام الصدق والكذب البرهانيين اليونانيين القدامى والشاهد على ذلك ما عرفته من ألوان التحاور وأشكال

التناظر بين مختلف الفئات والأفراد، وما تضمنته من مجالس مأثورة ومناظرات مشهورة جمعت بين متحاورين اختلفوا في اتجاهاتهم واختصاصاتهم، كأنما الحقيقة فيها لا تظهر إلا في الجماعة، ولا يكاد يظفر بها الواحد حتى يحتاج إلى الشهادة من غيره. والعجيب أن اعتماد الحوار في طلب الحقيقة يجعل الفقه متسقاً مع "أهل الجدلية" من فلاسفة الغرب، ومع هذا يرفض الفقيه فكرهم، أو هو يصرح بذلك، لكن إذا كان "أهل الجدلية" لهم تصور سياسي من وراء الجدل فإن "لأصول الحوار" أيضا أصولا سياسية وإن أرادت تجديد علم الكلام. فاعتماد الحوار في طلب الحقيقة إنما هو اعتماد سياسي، وإذا كانت الحقيقة من نصيب جماعة محدودة يعيش أفرادها في اتصال بعضهم ببعض فهي حقيقية إلى جانب كونها فكرية فهي مقترنة أيضا بالسياسي.

ذلك أن "الممارسة السياسية" تعارض العقل اليوناني بالفعل العملي. فالصفة التي غلبت في الممارسة الإسلامية على تصور أهلها للإله، هو أنه "الفاعل"، وليس أنه العاقل، حتى نسبت إليه الأفعال جميعها على طريق الحقيقة ونسبت إلى الخلق على طريق المجاز.

وحيث توسل الفكر الفلسفي في تحديد أخص الصفات الإلهية بمقولة نظرية مجردة، بل هي أم المقولات المجردة، وهي "العقل"، فقد توسل أهل الفكر الإسلامي في ذلك بمقولة عملية مسددة، بل هي أم المقولات وهي "الفعل" ومعروف أن العقل حقيقة مجردة لا تُعلم إلا بآثارها، بينما العمل حقيقة تُعلم بذاتها وبآثارها معاً، والعقل المجرد كذلك حقيقة ضيقة في المنظور الإسلامي.

وحاول د. فتح الله خليف ود. حامد طاهر ود. حسن حنفي ود. أحمد عبد الحليم عطية وغيرهم من الأساتذة والدكاترة والمفكرين أن يردوا مجال الذات المفكرة إلى مجال الأصل الديني الإسلامي وكأن العقل ــ إن جاز هذا المصطلح اللاهوتي ــ الإسلامي لم يتحقق إلا بفضل الدين. فقد كتب د. فتح الله خليف يقول إن إنتاج ابن رشد الفكري قد "ظهر تحت ظل المدنية الإسلامية، تلك المدنية التي تقبلت هذا النوع من التفكير ونقلته إلى لغتها وشاركت فيه. إن الحضارة الإسلامية التي أحاطت بهذا الإنتاج، أي بإنتاج هذه الفلسفة كانت عاملا كبيراً في تطور هذه الفلسفة"[١] كذلك كتب د. حامد طاهر يقول إن ابن رشد هو من أهم فقهاء المسلمين[٢]. وقال

د.حسن حنفي "إن ابن رشد لا يشرح أرسطو بل يقرؤه. فأرسطو الموضوعي لا وجود له إلا من خلال القراءة، كل شرح قراءة تضع الوافد فى إطار الموروث"[٣]. وأخيراً، قال د. عبد الحليم عطية: "إن مجرد إشارة السؤال حول عروبة أو إسلام ابن رشد هى محاولة تريد نزع الهوية الإسلامية"[٤]. هذا وإن يتعارض هذا القول أو الدفاع مع البحث الفريد الذى قدمه د. عبد الحليم عطية ضمن العدد الخاص "ابن رشد والذات العقلانية فى الشرق والغرب" تحت عنوان "ملاحظات أولية حول وضعية المرأة عند ابن رشد". فهى وقفة نادرة فى الدراسات المختلفة حول ابن رشد ودفاع عن مساواة طبيعة المرأة وطبيعة الرجل.

إلا ان القراءة الإسلامية لابن رشد تقول بالتكامل الدينى على حين تتعارض من داخلها وبينها وبين عوامل أخرى حديثة كالدفاع عن مساواة طبيعة المرأة وطبيعة الرجل.

فقد أراد ابن رشد أن يصون التراث اليونانى الأرسطى وأن يجزئ عن غير وعى النظر إلى التراث الإسلامى. ونزع إلى "تخليص" تصانيف العلوم مما يظن أنه لا يدخل فيها من الأبواب أو لا يرقى إلى مرتبة أقوال أصحابها من الراسخين.

كذلك فصل ابن رشد بين المنطق وبين أصول الفقه من ناحية، وبين علم أصول الفقه وبين العلوم الإسلامية؛ من ناحية أخرى، وجرد علم أصول الفقه من علم الكلام والفروع الفقهية واللغوية والنحوية، وذلك بسبب "الحجة التربوية". فالعلوم لا تتعلم دفعة واحدة وإنما واحداً واحداً. ومن أراد أن يتعلم أشياء أكثر من واحد فى وقت واحد لا يمكنه أن يتعلم ولا واحداً منها. ويرجع التجريد أيضاً إلى "حجة علمية". فالعلوم صناعات ومقتضى الصناعة أن تكون مستقلة الموضوع ومضبوطة المنهج، وسبب العزل الذى قام به ابن رشد هو أيضاً أن العلم عنده مستويان اثنان، مستوى عريض ومستوى ضيق، وأما المعنى العريض للعلم فهو يشمل كل المسائل القريبة والبعيدة التى تدخل فيه، وأما المعنى الضيق فهو لا يشمل إلا ما استوفى الشرطين المتكاملين اللذين هما الشرط الضرورى: لا تحصيل علمى بدون تحصيل مخصوص للمسائل الداخلية فيه. والشرط الكافى هو متى حُصِّل هذا القدر عن المسائل صح ادعاء تحصيل العلم الذى يدخل فيه هذ القدر، ولا يستطيع

أحد أن ينفى ما يحمله التفريق الرشدى بين العلوم من فوائد في نظرية المعرفة وفى تصور التداخل المعرفى، وهو الأساس النظرى لإمكان انفصال العقل، على العموم، انفصالاً كلياً عن العقيدة.

فبموجب أجناس موضوعاتها لا يمكن أن تمد بعض العلوم بعضها لا من حيث عناصرها ولا من حيث خصائص هذه العناصر وعلاقاتها، ومن ثم لا يرفض ابن رشد تكامل العلوم وشمولها بل يفصل بينها فصلا موضوعيا ويماثل بينهما مماثلة شكلية هى مماثلة البراهين، فالبرهان هو الشكل الأتم لأشكال العلم المختلفة.

والواقع أن فلاسفة المشرق والمغرب قد سلكوا قبل ابن رشد والغزالى مسالك أربعة:

١ـ طريق الرد

(أ) طريق رد الفلسفة (فرع) إلى الشريعة (أصل).

(ب) طريق رد الشريعة (فرع) إلى الفلسفة (أصل).

٢ـ طريق المقابلة

(أ) المطابقة بين الشريعة (أصل) والحكمة (أصل): أوصاف واحدة.

(ب) المعارضة بين الشريعة (أصل) والحكمة (أصل)، أوصاف متعارضة.

وإذا كان ابن رشد يرد الفلسفة إلى الشريعة فإنه فى الوقت نفسه يجعل الحكمة أصلاً مستقلاً بذاته مداره "المجاز" والشريعة والحكمة أصلان مستقلان يتطابقان أحيانا وحينما يتعارضان تلجأ الحكمة إلى "التأويل" بالمجاز وهذا الفهم للتداخل / التخارج ترفضه القراءة الأصولية، فلا شك أن ابن رشد ـ كفيلسوف مسلم ـ يؤسس الحكمة على الأصل الشرعى، إلا أن الواحد عنده يزدوج إلى أصلين اثنين يتجه الأصل الآخر ـ الحكمة ـ إلى التأويل بالمجاز.

والقضية ليست دمج أو فصل دوائر المعرفة المختلفة بعضها عن بعض إنما القضية الجوهرية هى مقياس الوحدة المعرفية، فالمقياس عند ابن رشد هو البرهان،

ولا يعني ذلك التغريب اليوناني أو تجزئ اللغة العربية، صحيح أن ابن رشد كان خير من عمل بما علم من كتب أرسطو، لكن هل يعني ذلك أنه لم يتقيد بالقيم العملية لمجال التداول الأصلي الإسلامي والعربي؟ ألم يأخذ بالطريق العملي قط؟

قام ابن رشد بالمقتضى العملي للمحدد اللغوي لمجال التداول، استعمل اللغة العربية، ودخل في تقويم عبارتها الفلسفية، وقام بالمقتضى نفسه للمحدد العقدي لهذا المجال، فقد ألف في الفقه وأصول الفقه، وقام بالمقتضى العملي للمحدد المعرفي لمجال التداول، وكان "موسوعيا" فكيف يغيب عنه مبدأ التداخل المعرفي؟

تريد القراءة الإسلامية أن تكون الخصوصية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية وقفا على بعض المفكرين دون غيرهم من العلماء العرب والمسلمين. كيف تتداخل المعارف عند ابن رشد في الشكل وحده والشكل نفسه يحمل محتويات ومضامين وتصورات وأحكاماً؟ كيف تتداخل المعارف تداخلاً شكليا محدوداً، مقصوراً، والآليات تؤسس مدار الخطاب الفلسفي وتثبت القضايا والمسائل؟

إن تداخل المعارف عند ابن رشد يخص الشكل المعرفي ويخص محتواها أيضاً، فقد صاغ ابن رشد "خطاباً" ويتمتع هذا الخطاب "ببنى" لكن إذا كانت هذه البُنى "أصلية"، فهي لابد أن لا تتبدل. وبالتالي فهي لا تتصل بالمحتوى. وما يسميه البعض "التداخل الخارجي" ليس تداخلاً، إنما القراءة الأصولية هي التي تقود إلى التخارج دون التداخل. وهذا ما هو مطلوب، أي أن الهدف هو إخراج ابن رشد من مجال الخصوصية المعرفية للثقافة الإسلامية العربية في حال قوله باستقلال الحكمة الأصلية عن العقيدة وإدخاله حظيرة الإسلام في حال قوله برد الفلسفية (الفرع) إلى الشريعة (الأصل)، والتداخل البنيوي كالتداخل الخارجي ليس تداخلاً، لأنه يفترض سلفا أن طرفي المعادلة مستقلان الواحد عن الآخر.

وقد اجتهد فتح الله خليف وحامد طاهر وحسن حنفي وأحمد عبد الحليم عطية في رد مجال الذات المفكرة إلى مجال الأصل الديني والإسلامي، كذلك قالت زينب الخضيري: "ولولا أن للإسلام خصوصية ما كان يسمح بأن تكون هناك فلسفة"(٥). وهي بذلك ترد أيضاً الفلسفة (فرع) إلى الشريعة (أصل) ويؤكد

عبد المعطي بيومي: "بعض الفلاسفة لا يكتفي بالنتائج التي يتوصل إليها بعقله الحر بل يمضي خطوة أخرى وربما قدما في مقارنة هذه النتائج التي حصل عليها بعقله مع عقائد الدين أو مقررات المجتمع فتكسب فلسفته هوية جديدة"[6]. وفي إطار المعنى نفسه يتساءل فيصل بدير ما إذا كان ممكنا وضع "رأس المال" في إطار "يكون متسقاً مع فلسفة الإسلام في هذا الصدد"[7]. ويرى "أن ابن رشد فيلسوف إسلامي في المقام الأول وأن فلسفته إسلامية لا عربية"[8]. اما حسن الشافعي فلا يرى إن هناك مشكلة لأن "الاعتراف بدور العقل هو الطابع العام للفكر الإسلامي"[9]. كذلك يرى فيصل عوف أن عاطف العراقي ومراد وهبة قد أغفلا "الاتجاه الديني عند ابن رشد، وكان من الواجب معالجة الاتجاه العقلي عند ابن رشد جنبا إلى جنب مع اتجاهه الديني"[10].

فأي عرض ـ من منظور فيصل عون ـ لفلسفة ابن رشد يسقط الجانب الديني أو الميتافيزيقي "من أجل توظيفها لأهداف معينة خطأ تاريخي"[11].

وكان حامد طاهر قد أوضح إسلام ابن رشد الجوهري في بحثه عن "قضية العلاقة بين الفلسفة والدين لدى ابن تومرت وابن رشد "ضمن كتاب د. عاطف العراقي التذكاري الذي صدر عن المجلس الأعلى للثقافة عام ١٩٩٣. فبفضل ابن رشد" "بلغت الفلسفة الإسلامية أقصى تطور لها في العهد القديم"[12] على حد تعبير د. حامد طاهر.

ويعد ابن رشد " من أبرز فلاسفة المسلمين"[13]. وبتعريف ابن رشد للفلسفة بأنها النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع تبلور تصور "الفلسفة الإسلامية" في منظور د. حامد طاهر وأصبح للفلسفة الإسلامية إطارها الخاص. لكن من أين أتى د. حامد طاهر بأن الفلسفة الإغريقية على وجه العموم وبأن فلسفة أرسطو طاليس على وجه الخصوص فلسفة إلحادية تخلو من فكرة الله؟ وما علاقة الفلسفة الأشتراكية بتعدد الآلهة عند الثنوية والديانات الشرقية القديمة؟ وإذا افترضنا جدلاً أن فلسفة إبن رشد " فلسفة " توحيدية" كيف نفسر تصور ابن رشد "للحقيقة المزدوجة"؟ وإذا كان ابن رشد يؤمن بالله فهو يؤمن كذلك بالعقل. وليست قضيته اثبات وجود خالق الكون بقدرما هي تأويل النص من طريق المجاز في حال

تعارض الشرع والفلسفة، وكيف تكون "الفلسفة الإسلامية" أسلوباً فى البحث فقط دون تقديم أو بناء مذهب؟ هل تقتصر "الفلسفة الإسلامية" على شكل المعرفة؟ وحتى ولو كانت مقصورة على شكل المعرفة فشكل المعرفة يحمل محتوى معرفياً، ما هو إذن السر وراء قصر "الفلسفة الإسلامية" على كونها منهجاً فى الاستدلال؟ فمجرد النظر فى الموجودات من حيث كونها دالة على الصانع يدل على محتوى معين هو المحتوى الديني، فكيف نفصل بين شكل المعرفة القياسية وبين محتوى المعرفة الدينية؟ هل تظل الشريعة "إسلامية" الطابع بعد ما ننعتها بأنها فى المقام الأول "شريعة العقل"؟

قبل أن نغوص فى هذه الأسئلة لابد من الإشارة إلى مجموعة المشكلات التى تثيرها قراءة د. زنيب محمود الخضيرى "لمشروع ابن رشد الإسلامى" فى الكتاب التذكارى نفسه الذى أشرف عليه د. عاطف العراقى. فبحث د. زنيب محمود الخضيرى يثير المشكلات أكثر مما يجيب على سؤال ابن رشد، وهى المشكلات المختلفة عن تلك التى يثيرها كتابها "أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى" (١٩٩٣). كيف يكون مشروع ابن رشد إسلامياً ومتعدداً فى وقت واحد؟ كيف لم يعن إرنست رينان بابن رشد فى كتابه عن "ابن رشد والرشدية" (١٨٦١)؟ كيف يفقد فيلسوف من عيار ابن رشد "كل قيمة" فى الغرب؟ قد يصبح لا يؤثر. لكن هل يعنى عدم التأثير ـ إذا صحت هذه الأطروحة ـ فقد كل قيمة؟ وهل يمكن الوقوف على "الرشدية" بعزلها عن "ابن رشد"؟ "ومن العجيب أن هذه الرؤية التى ترى ابن رشد فيلسوفا مسلما ابن مرحلة تاريخية وحضارية معينة وليس فيلسوفا معلقاً فى فضاء العقلانية الصارمة المقطوعة الصلة بالزمان والمكان، من العجيب أن هذه الرؤية هى التى تسود اليوم سواء بين الباحثين الغربيين أو العرب خاصة مع بروز الجانب السياسى للإسلام مع السبعينيات ووضوح عمق فاعليته"[١٤]. وبحث د. زنيب محمود الخضيري هو جزء من هذه الظاهرة وليس خرقاً لها، وبالتالى فتعجبها لا أساس له من الصحة، فهى تقول فى صدر البحث إن قضية الصلة التى تربط الفلسفة بالدين عند ابن رشد "قضية مرتبطة بشدة بالجانب السياسى للإسلام"[١٥].

وقد أصلت د. زنيب محمود الخضيرى رؤية الإسلام السياسى لابن رشد بالإحالة إلى د. محمود قاسم حيث حمل على عاتقه تبرئة ابن رشد من "هجمات" المستشرقين، وتحيل كذلك إلى د. حسن حنفى، أما إحالتها إلى د. عاطف العراقى فغير منطقية، لأنه يميل إلى التأكيد على عروبة ابن رشد، فقد أسمى الكتاب التذكاري ـ الذى شاركت هى فيه ـ الفيلسوف ابن رشد باسم "المفكر العربى". وهو يعتبر نفسه أستاذاً للفلسفة العربية لا للفلسفة الإسلامية. أما قراءة د. زنيب محمود الخضيرى فهى مرتبطة بالتطور العام الذى طرأ على البحث الفلسفى مع تصاعد المد السياسى للإسلام. فقد بدل هذا المد الاهتمامات الفلسفية تبدلاً معيناً، وساد الاعتقاد فى الهوية الإسلامية الخالصة لفلسفة ابن رشد أن عقلانيته لم تكن هدفا ذاتيا "إنما كانت أداة فحسب استخدمت بمهارة لصالح الفكر والمجتمع الإسلاميين اللذين كانا يمران بأزمة خانقة وإن لم تأت بثمارها المرجوة"[16]. ورأى د. زنيب الخضيرى فى بحثها عام ١٩٩٣ ـ وهو الرأى المخالف للرأى الذى تبنته فى "أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى" (١٩٩٣) ـ إن موقف ابن رشد هو موقف الفيلسوف المسلم الذى عانى من أزمة حضارية التى اتخذت سمات خاصة فى بلاده. ورأى أن من واجبه أن يشارك فى حل الأزمة الحضارية الإسلامية.

وتعيد د. زنيب محمود الخضيرى التأكيد على ما سبق أن قال به د. حامد طاهر وهو أن ابن رشد لم يقتبس المذهب إنما اقتبس المنهج من اليونان خاصة أرسطو. "وحماسه للفلسفة فى شكلها الأرسطى لم يكن حماسا لنظرياتها ولحقائقها، وإنما هو حماس لمناهجها وقوامها العقل. والمنهج عام والنظريات خاصة متغيرة من فيلسوف لآخر ومن عصر لغيره. وأكبر دليل على هذا ذهابه إلى الحقيقة لايكتشفها فيلسوف واحد إنما هى بناء تشارك فى إقامته وتعديله عقول الفلاسفة على مر العصور. وهذه الفكرة الأساسية فى فكر ابن رشد أى اعتبار الفلسفة أساسا منهجاً وليس مذهبا مكونا من مجموعة من الحقائق، تلك الفكرة التى لا يصرح بها فى عبارات واضحة وإن كانت هى الأساس المباطن لكل مذهبه ـ هى حجر الزاوية لكل مشروعه الفلسفى، وهى التى تميزه عن الفلاسفة المسلمين السابقين عليه اعتبروا الفلسفة ـ أساسا ـ مذهبا وليس منهجاً. وعندما ذهب ابن رشد إلى أن

أرسطو قد جاء بالحق كله فقد فعل ذلك فى حقيقة الأمر لأنه نظر للعلم الأول على أنه، فى المقام الأول، صاحب المنطق الصارم والمنهج الذى لا يخيب واللذين يوصلان كل ملتزم بهما إلى نفس الحقائق التى توصل إليها أرسطو"(١٧). وهذه الفكرة الأساسية التى تأخذ بالمنهج دون المذهب هى الفكرة الأساسية فى الطريقة التقليدية للتفكير عند د. زينب محمود الخضيرى وغيرها من الباحثين المعاصرين فى حقل الفلسفة والعلوم الإنسانية، وهى الفكرة التى تفصل - أو ترى أنها تستطيع أن تفصل - بين المذهب والمنهج على حين أثبتت فلسفة العلوم المعاصرة - خصوصاً عند الفيلسوف بول فيير آبند أن منهجيات العلم قد فشلت فى إعطاء الخطوط القائدة التى تخدم العلماء وترشدهم فى نشاطاتهم. ويؤكد بول فيير آبند أنه من العبث أن نأمل فى اختزال العلم إلى بعض القواعد المنهجية البسيطة نتيجة تعقد تاريخ العلم.(١٧ب) وبالتالى ليس هناك سوى المذاهب والفرق والآراء وهذه خاصية الفكر الدينى (علم الكلام وعلم الفقه) والفكر العلمي على السواء. فقد انقسم المفكرون مثلما انقسم العلماء ولم يتفقوا قط فى الرأى، ومن ثم اقتبس ابن رشد جانباً أو جوانب متعددة من مذهب أرسطو، وليس المقصود بالمذهب دين أرسطو أو ملته إنما المقصود هو سؤال أرسطو كسؤال الأنطولوجيا، وسؤال الانطولوجيا هو سؤال: ما الموجود؟

إلا أن د. زنيب الخضيرى تقرأ ابن رشد قراءة عقيدية أو عقدية وتريد الخلاص من التعدد الذى هو جوهر الفكر والعلم معا وترجع الصراع بين العقيدة والفلسفة إلى الصراع الذاتى، الشخصى والخاص بطريقة كل واحد فى "التصديق" في صحة هذه العقيدة أو تلك. إنها قراءة يحكمها الصراع العقائدى بين الإسلام والمسيحية، الحروب الصليبية: يضع "فصل المقال" و"الكشف عن مناهج الأدلة"حلولاً واضحة إسلامية الطابع لايستطيع العقل الغربى المسيحى قبولها لأنها آتية من عند غير المسيحيين ال "GENTILES"(١٨).

ولم يكن فى مقدور الفكر اليونانى - من منظور د. زينب الخضيرى - أن يخطو الخطوة الأصيلة نحو التفرقة بين العقيدة وتأويل العقيدة لأن الفكر اليونانى

فكر يخلو من "عقيدة سماوية" وهو المنظور الاستشراقي معكوساً: من العقيدة أساس الانحطاط (الاستشراق) إلى العقيدة أساس الازدهار الجديد.

لم يقتبس ابن رشد منهج أرسطو لأن منهج أرسطو تركه صاحبه في حالة دقيقة. صحيح أنه نظّر لمثال المعرفة المطلقة ـ الشكل الأول من البرهان ـ على أساس من الجواهر والمبادئ، إلا أن إدراك المبادئ ظل أمراً مشكوكاً فيه، أي أنه لم يؤسس البرهان على مبادئ كيف يرتبط العلم والبرهان. لكن كيف تكون مبادئ البرهان معلومة؟ أي ملكة هي عارفة بالمبادئ؟ "أترى القوة التي بها يعلم الشيء بالبرهان هي القوة بعينها التي بها تعلم مبادئ البرهان أم هي غيرها، وأترى مبادئ البرهان والأشياء التي تعلم بالبرهان كلاهما يعلمان بالبرهان أم أن أحدهما يعلم بالبرهان والآخر له قوة أخرى يعلم بها. ومبدأ هذا النظر أن نفحص أولاً هل هذه المعقولات الأول التي هي لنا صور وملكات هي حاصلة لنا من أول وجودنا لكنا كأننا ناسون لها وغير ذاكرين أم هي حادثة فينا بعد ما لم تكن. لكن كونها حاصلة لنا من أول الأمر ونحن ناسون لها يلحقه أمر شنيع، وهو أن نكون مقتنعين بعلوم أشد تحصيلا ووثق من علوم البرهان ونحن ناسون لها. لكن إذا وضعنا استفادتنا إياها إنما يكون بآخرة فكيف يصح هذا الوضع مع وضعنا أن كل ما نعلمه ونتعلمه إنما يكون بمعرفة متقدمة، فيلزم على هذا أن تكون مبادئ البرهان تبين ببرهان، وذلك مستحيل"[19]. ويقول إن هذه المبادئ إنما تحصل لنا عن طريق العقل الذي هو مبدأ المبادئ.

وبالتالي يفترض أرسطو "العقل" حتى يصبح العلم ممكناً، وهو افتراض ملكة عارفة من ملكات النفس البشرية، أي أنه افتراض ذاتي لا يؤسس العلم تأسيساً موضوعياً، ضرورياً، حتمياً، وبالتالي لا يقوم العلم على منهج إنما يقوم على افتراض عَرَضي.

أما من جهة المذهب فهو ليس مذهباً إلحادياً بل هو مذهب أنطولوجي يدور حول سؤال: ما الموجود؟ كما يقول ابن رشد في مستهل "فصل المقال" إنه النظر في "الموجودات" وعلى سؤال: ما الموجود؟ يجيب أرسطو إجابات متعددة. كما أن ابن رشد ينظر في "الموجودات" المتعددة لا في الموجود الواحد. ومن بين إجابات

أرسطو على سؤال: ما الموجود القول بأن الـ ENS أو الـ ON يحملان معاني متعددة بمعنى أن الموجود ينظر فيه تبعا للمقولات أو صور الحمل. فقد يدل الموجود إما على "جوهر" وإما على "كم" وإما على "كيف" وإما على "إضافة" وإما على "أين" وإما على "متى" وإما على "موضوع" وإما على "أن يكون له" وإما على "يفعل" وإما على "ينفعل". لكن الدلالة الأولى والأساسية من بين كل هذه الدلالات على الموجود هي دلالة الـ "OUSIA" "الجوهرى". بعبارة أخرى، الوجود أو الموجود ملتبس عند أرسطو وإن كانت كل دلالات الموجود تنطبق على حد وحيد. فالجوهر هو ال "PROS-EN LOGOHENON"، أى أول معاني الموجود.

وبدون جوهر لا يوجد شيء، ولا يوجد شيء بدون الجوهر، فالجوهر هو أساس الكم والكيف والإضافة وغيرها من المقولات. بدون الجوهر لا توجد "موجودات". ومن ثم فالجوهر هو شرط وجود المقولات الأخرى كلها، ويتحول السؤال إذن من السؤال عن الموجود إلى السؤال عن الجوهر. وينقسم السؤال عن الجوهر بدوره إلى قسمين، وأما القسم الأول من السؤال فهو السؤال عن تعدد الجواهر. فالعد يتضمن الجواهر الحسية إلى جانب الجواهر الأخرى التى يسميها البعض على غرار أفلاطون الصور EIDEA أو الموجودات الرياضية ويسميها البعض الآخر الأجزاء وعناصر الأشياء الحسية على غرار الذريين.

إلا أن السؤال الأساسى بالنسبة لأرسطو هو: هل توجد أم لا توجد جواهر خارج الأشياء المحسوسة؟ وهذا السؤال هو شرط تحليلات أرسطو حول اللاهوت. أين الإلحاد إذن الذى تسلل إلى فلسفة ابن رشد؟

بعد مساهمتها فى الكتاب التذكارى حول ابن رشد تحت إشراف د. عاطف العراقى فى عام ١٩٩٣، ساهمت د. زينب محمود الخضيرى فى العدد الخاص لمجلة البلاغة المقارنة (ألف) العدد السادس عشر (١٩٩٦) ببحث عن ابن رشد بين التعددية وبين الوحدانية تعيد فيه التأكيد على أنه لا يمكن فهم مذهب ابن رشد إلا إذا وضعناه فى سياقه العقائدى. وهى تؤكد القناعة السابقة دون أن توضح "قناعة جديدة". بل يمثل بحث "ابن رشد بين التعددية والوحدانية" (١٩٩٦) تجذيراً لبحث "مشروع ابن رشد الإسلامى والغرب" (١٩٩٣). فهى تستخلص من تلخيص ابن رشد "المستصفى من علم الأصول" للغزالى أن ابن رشد "كان فى شبابه يميل

للغزالي"[٢٠]. إلا أن "المستصفى" ألفه الغزالي بعد رحلته التي اعتزل فيها وتصوف، أي أنه كتاب لا يمثل الغزالي المفكر المتصلب. ولا شك أن ابن رشد قد تحول في حياته الفكرية. لكن هل نستخلص من ذلك أنه كانت لديه عدة مشاريع فكرية وليس مشروعاً واحداً يتطور مع الزمن؟ ليس عند ابن رشد مشروعان إنما عنده مشروع واحد يتعدد مع تعدد زاوية النظر، وليس القول بواحدية المشروع قولا متصلباً إنما ينبع ذلك من "الوحدة الفكرية" و"التجانس الفكري" لإضافة ابن رشد النظرية. فتعدد المشاريع يعني تفتيت ابن رشد إلى مجموعة متضاربة من الآراء الذاتية المتناقضة فيما بينها، ويعني مصطلح "المشروع" أن ابن رشد يجمع بين الآراء في نسق واحد ونمط واحد، ولا يمثل التلخيص الذي قام به ابن رشد مشروعا إنما يمثل أداة من أدوات التحليل الضرورية لكل باحث، أما الموضوعية فلها مقاييس أخرى لا تقتصر على المختصرات والجوامع والتلاخيص، ومن بين هذه المقاييس مقياس "التوحيد" بين المعارف والعلوم والفنون والآداب، وهو أهم المقاييس على وجه الإطلاق.

والواقع أن بحث د. زنيب الخضيري يبتغي القضاء على أطروحة "ابن رشد الأرسطي الخالص" ورد الفلسفة إلى الشريعة. ورغم رفضها للاتصال فهي بردها الفلسفة إلى الشريعة تقيم جسراً بين من قالت عنهما إنهما طرفان وحيدان في حقيقة الأمر منفصلان تماما، والواقع الطرف الأول عن الطرف الثاني. وتقول إن ابن رشد يفصل بينهما على حين هما متفقان في حقيقة الأمر مع أن ابن رشد نفسه فصل وربط على السواء بين الفلسفة والشريعة، بعبارة أخرى، هي تفكر بطريقة الفصل، ثم تلحق الفصل بابن رشد لكي تفتقده من منظور حتمية الاتفاق.

إن مشروع ابن رشد مشروع واحد. وعلى عكس ما تصرح به د. زينب الخضيري في مقدمة بحثها فهي تؤكد في أثناء التحليل أن مشروع ابن رشد واحد لم يتعدد سوى الجانب الأدائي فيه فقط. ومشروعه الفلسفي أساسه المنطقي والإبستمولوجي هو "نظرية البرهان"، وهو المشروع الذي ترفضه د. زينب الخضيري لأنه يخرج على الدين إذ يقول ابن رشد بأن أهل البرهان هم ورثة الأنبياء، فهي تؤثر "علماء الدين". أما علماء البرهان فخارجون على الدين.

وهكذا يخرج ابن رشد على الدين، ويرفض التعددية الفكرية "مرة لأن التعددية تهدد العقيدة، ومرة لأنها تحدث بلبلة عند العامة، ومرة لأن الله يحرمها"[٢١]. وكيف يخرج على الدين أو على التعددية الفكرية وهو القائل بأن فعل الفلسفة هو النظر في الموجودات من

حيث كونها دالة على "الصانع" وهو القائل أيضا بأن هناك طرقاً شتى لمعرفة الله وليس البرهان هو الطريق الوحيد القائد إلى الله؟

وإذا كان صحيحاً أن ابن رشد لم يكن فى حقيقة الأمر يبغى الحقيقة إنما كان يبغى فرض رؤيته فإن د. زينب الخضيرى وإن استغرقت رحلتها الطويلة مع ابن رشد عقدين من الزمان فهى لم تكن فى حقيقة الأمر تبغي ابن رشد الحقيقى إنما كانت ولا تزال تبغي فرض رؤية معينة لابن رشد هى الرؤية الأشعرية التقليدية لابن رشد: "ولنا أن نتساءل إذا كانت استدلالات الأشاعرة بهذا الوهن الذى يتحدث عنه ابن رشد، وكان العقل البسيط الفطرى الذى منحه الله للناس كافة قادراً على فرز الصحيح من المغلوط كما سبق أن ذكرنا فكيف تحققت لهم هذه السيطرة على عقول الناس؟"[٢٢].

لم يكن ابن رشد غزالياً لأن د. زينب الخضيرى نفسها تقول إن "ابن رشد لم يكف عن مهاجمة الغزالى فى كافة أعماله"[٢٣]. وكيف يكون غزالياً فى فصل المقال عام ٥٧٤ هـ وهو القائل فى فصل المقال ـ على نقيض الغزالى تماما ـ إن "إذا كان الأمر هكذا، وكان كل ما يحتاج إليه من النظر فى أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فقد ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم، فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه"[٢٤].

ولا شك أن ابن رشد لم يكن أول من هاجم الغزالى فى الأندلس. لكن نقد ابن رشد له لم يكن نقداً لإحياء علوم الدين إنما كان نقداً لـ "تهافت الفلاسفة". وهذا لا يعنى ان إحياء علوم الدين لم يكن موضع نقد بل رد عليه أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزى (ت سنة ٥٩٧) فى "إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء". وإذا كان ابن رشد لم يبتدع جديدا فإن رده في "تهافت التهافت" كان أهم رد على كتاب "تهافت الفلاسفة" للغزالي. وهى تؤكد ذلك بقولها: "أما ابن رشد فالخلاف بينه وبين الغزالى في رأيى كان أخطر خلاف بين متصارعين على السيادة الفكرية"[٢٥]. ولم يكن الخلاف بين أرسطية خالصة رشدية وبين أرسطية ناقصة غزالية، إذ لم يكن ابن رشد أرسطيا خالصاً ولم يكن يرى فى أرسطو ملكا للفلسفة وسيداً لها بل رأى فى مذهب أرسطو "أقل المذاهب شكوكاً". فكيف تقول بأن أرسطو عنده ـ كما تقول د. زنيب الخضيرى ـ هو من امتلك ناصية الحق كله؟ ولا تجيب د. زينب الخضيري عن هذا السؤال.



كذلك يقول د. محمود حمدى زقزوق فى بحثه عن "مفهوم التنوير فى فكر ابن رشد" "ضمن مؤتمر" ابن رشد . التنوير" (١٩٩٤) "إن ابن رشد كان يحكم على أساس من الشريعة الإسلامية وإن كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" من أهم الكتب فى الفقه الإسلامى. "فابن رشد الفيلسوف مع مطالبته بتحكيم العقل إلا أن ذلك لم يكن يعنى لديه بأى حال من الأحوال رفض التعاليم الدينية، ليس فقط نظريا بل على المستوى العملى والتطبيق الواقعى أيضا. ولم يترك ابن رشد الفقيه شاردة ولا واردة من النظم التى تحكم معاملات الناس فى المجتمع إلا وتناولها فى كتابه المشار إليه موصلا لها على أسس إسلامية"[٢٦]. وهكذا أصّل ابن رشد العلاقات الاجتماعية على الأصول الشرعية لا على تشريع العقل وحده وتمسك بتطبيق حكم الشريعة الإسلامية فى قضائه. وكان د. محمود حمدى زقزوق قد أفصح عن هذه القراءة من قبل فى البحث الذى ضمنه إلى الكتاب التذكارى تحت إشراف د. عاطف العراقى حيث قال تحت عنوان "الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لدى ابن رشد" بأن ابن رشد صاحب موقف إسلامى أصيل هو الموقف القائل بوحدة الحقيقة الإسلامية.

وهو الموقف نفسه الذى يقفه د. حسن حنفى فى بحثه "ابن رشد فقيهاً" (مجلة ألف، العدد ١٦، ١٩٩٦). وقبل أن نخوض فى تحليل البحث نشير أولا إلى كتاب "مقدمة فى علم الاستغراب" الذى تبين فيه د. حسن حنفى موقفه من الغرب عموما بالأستناد إلى الفينومينولوجيا الهوسرلية المعاصرة ثم نتناول تقويمه للتراث الإسلامى على وجه العموم وتراث ابن رشد على وجه الخصوص. فقد انتقل د. حسن حنفى من الفينومينولوجيا إلى الفلسفة الإسلامية، من المعاصرة إلى الأصالة.

كان "تهافت الفلاسفة" الذى ألفه الإمام الغزالى فى ختام القرن الحادى عشر نقطة النهاية للفكر الفلسفى العربى وقد ظلت هذه النقطة أكثر من سبعة قرون. ولم ينفتح الباب إلا فى منتصف القرن الماضى على أيدى فريق من المتفلسفين "الهواة" أمثال جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده وأحمد لطفى السيد وطه حسين وعباس محمود العقاد وشبلى شميل وإسماعيل مظهر وسلامة موسى. وكان يوسف كرم أول من احترف الفلسفة على نحو دقيق ومهد الطريق لعثمان أمين وزكى نجيب محمود وعبد الرحمن بدوى ويوسف مراد وزكريا إبراهيم ويحيى هويدى وفؤاد زكريا وحسن حنفى.

و "مقدمة في علم الاستغراب" الذى ألفه الدكتور حسن حنفى يحول لأول مرة "الواقع" إلى مقولة فلسفية وإلى هم فلسفى حقيقى.

فقد كانت النهضة العربية الحديثة الفكرية عموما، والفلسفية خصوصا قائمة على الفصل الحاد بين العام والملموس، بين الظاهر والباطن، بين المتغيرات والثوابت، مما علق الفلسفة في الهواء، وعزلها فى النظرات التجريدية، وصرف الجوهر عن الواقع، والماهية عن الحركة.

أما التجريد فكان واسطة الاتصال عند يوسف كرم بين العقل والوجود، وبين الطبيعة وما وراء الطبيعة وانغلق عثمان أمين بالجوانية على ذاته.

وانحصر زكى نجيب محمود فى حدود التحليل الرمزى للغة، وصبت وجودية عبد الرحمن بدوى في التصوف، وتوهم يوسف مراد أن التكامل معزول عن التفاضل،وحوّل زكريا إبراهيم العقل إلى مناطق الروح لا إلى روح الواقع، وتصور يحيى هويدى الحياة دون اختلاف و"آلة" فؤاد زكريا الصناعة والتكنولوجيا.

وأمّا مشروع الاستغراب فيقوم على قاعدة الموقف من الواقع والمفارقة هو تأجيل نظرية الواقع إلى حين يتحقق تماما للموقف من التراث العربى والتراث الغربى، والحقيقة أنه لم يتم تأجيله.

لأنه يفترض ــ سلفا ــ أن واقعنا المباشر مكون من النص سواء أكان قديما أو حديثا.

وهكذا عقدت الفلسفة لأول مرة فى مصر معاهدة صلح ضمن "مقدمة فى علم الاستغراب" بينها وبين الواقع لكن سرعان ما صارع الواقع الفلسفة وسجن نفسه في حدود "المباشرة".

إن الخط القائد لمشروع "حسن حنفى" هو مفهوم الواقع المباشر فى حين أن الواقع العلمى لا يمت بصلة إلى الواقع المباشر. والواقع العلمى لا يكون واقعاً علمياً إن لم ينتظم فى جملة من العلاقات وثيقة الصلة بنظريات ثابتة مما يعنى حاجة الواقع المباشر إلى توسط مقولة أو تصور برهان ما.

والواقع بالمعنى العلمى شديد التعقيد ينطلق منه العقل فى البداية ثم يصنع العقل والقوالب النظرية البسيطة ويعود مرة أخرى إلى الواقع الذى يتحول إلى كل غنى بالتحديدات والعلاقات الجيدة المركبة.



وعلى هذا فالواقع، أو الكل الحى، ينتقل إلى علاقات عامة مجردة، ثم يعود مركباً ضمن وحدة نظرية متنوعة، هو فى حركة مكوكية مستمرة بينه وبين التجريد الذى يعيد إنتاجه بواسطة الفكر.

وغياب التصور الدقيق لمفهوم الواقع نقطة ضعف رئيسية فى الجبهة الثانية المكونة لمشروع الاستغراب.

وهو أمر فى غاية الخطورة. لأن الواقع يمثل فى الاستغراب "أساس الإبداع" والتخلص من التراث الغربى، والجبهتان الأولى والثانية، وبالرغم من اختلافهما من حيث المصدر الثقافى، إلا أن كليهما نقل من العرب القدماء أو نقل من الغرب وكليهما تراث، تراث الأنا أو تراث الآخر. على أن غياب مفهوم علمى واضح على نحو تقريبى يجعل من الصعب اتخاذ موقف نقدى صريح منهما يساعد على إبراز الواقع ذاته وفرض متطلباته على قراءة التراثين معاً.

ويكتفى الاستغراب بـ "الموقف الإيجابى" من الواقع دون تنظير مسبق دقيق لطبيعة الإيجاب والسلب، وطبيعة الواقع واللاواقع، وجوهر العلاقة المعقدة بين الواقع وبين القالب النظرى، بين الملموس وبين المجرد، بين المشخص وبين العمل الفكرى.

ومن مفارقات المؤلف فى "مقدمة فى علم الاستغراب" أنه أراد من هذا البيان النظرى الثانى أن يتحول الغرب إلى "موضوع" للعلم لا إلى مصدر للعلم.

لكنه سرعان ما اعتمد "تفسير الظاهريات والحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتى وتطبيقه فى الظاهرة الدينية" ضمن تناوله الجبهة الثانية "الموقف من التراث الغربى" مما أدى – من بين ما أدى إليه – إلى ظهور موضوع الوعى الأوروبى فى الفلسفة المعاصرة كموضوع بنيوى "مستقل عن التاريخ" (ص٨٥). فلم يتم التمايز بين الذات الدارسة، وبين الموضوع المدروس، وتحول التراث الغربى إلى ذات وموضوع على السواء، بمنأى عن الواقع والتاريخ جميعا.

وكيف يكون التراث الغربى "موضوعا" لعلم دقيق، وهو يقدم نفسه بصراحة واضحة: "علم الاستغراب" كمحاولة لإعادة كتابة "أزمة العلوم الأوروبية لهوسرل من خارج الوعى الأوروبى وليس من داخله، من الأطراف وليس من المركز" (ص٥١٤).

ويستند إلى آراء "هوسرل"، لأنه ظهر فى النهاية يدفع الوعى الأوروبى بداية بالأنا أفكر ونهاية بالأنا موجود أى موضوع التفكير، وبه تكتمل المثالية الغربية بعد أن بدأت عند ديكارت وتطورت ببدايات جديدة عند كانط وهيجل.

وواقع الأمر أن المؤلف قد اتخذ من التراث الغربى الهوسرلى إطارا مرجعيا له ولم يتحول تماماً ذلك التراث إلى "موضوع" منفصل لعلم دقيق فضلا عن أنه يسلم فى موضع آخر بأن التراث الغربى أحد الروافد الرئيسية لوعينا القومى، وأحد مصادر المعرفة العلمية.

وبالتالى تبدو "مقدمة فى علم الاستغراب" محاولة "للتوبة" و"التطهر" من دنس الغرب والفكر الغربى الوافد، "فالعودة إلى المركز الحضارى تعطى قوة الى الرفض الحضارى".

والأساس الفعلى لمفارقة الاستغراب هو اتصال أنظمتنا السياسية بالآخر الغربى منذ بداية السبعينيات حتى الآن، فى علاقة تبعية كاملة فاختلطت الأوراق السياسية المحضة بالإنجازات الفكرية، وحجبت التبعية، الجدل الضرورى بين التيارات والثقافات.

وواقع الأمر أن "مقدمة فى علم الاستغراب" ليست مقدمة فى فلسفة العلم" بل هى أقرب ما تكون إلى فلسفة الحضارة، وأشبه ما تكون بالموقف الحضارى الكلى الشامل الذى يرفع المقاييس الفردية، والاجتهادات الجزئية، إلى المستوى الأعم.

فالحضارة نوعان: الأول حضارة مركزية تدور علومها حول مركز واحد سواء أكانت دوائر (أصول الدين وعلوم الحكمة) أو محاور (أصول الفقه وعلوم التصوف) وتمثل هذا المركز، وتبدع من خلاله، أما الثانى فحضارة طردية تنشأ بقوة طردية تبعدها عن المركز القديم بعد أن بدت عيوبه وتهاوت علومه، ولم تستطع الصمود أمام نقد العقل، ومحك التجربة، وهذه هى حضارة الآخر فى العصور الحديثة، وهكذا فالأوروبى حصيلة حضارة طردية فى حين أن الوعى الإسلامى من وضع حضارة مركزية.

وبالطبع ليست ثنائية المراكز والأطراف جديدة تماما، فهى مستلهمة من إسهامات عالم الاقتصاد المصرى المعروف "سميرأمين" الذى استوحاها بدوره من إضافات مفكرى أميركا اللاتينية والصين. كذلك هى ثنائية استقرت فى أدبيات العالم

الثالث لضبط العلاقة المعقدة بين الدول المتطورة والدول النامية، لإخراج الأطراف من دائرة المركز.

والثنائية فى حد ذاتها، إما مكانية أو هندسية، أو جغرافية وليست زمانية أوتاريخية، مما يناقض الموقف الفلسفى التاريخى الذى يقفه الدكتور حسن حنفى. وبعبارة أخرى تعنى الثنائية دراسة الحضارة، لا فى تتاليها الزمانى وإنما فى معيتها الزمانية أى فى ثباتها، والمفارقة أن التحول من النقل إلى الإبداع لا يتم إلا من خلال نظرية فى التطور الخالق، كما يقول "هنرى برجسون".

فالزمان لا المكان يدل على التوالى والتغير والحرية والإبداع، أما المكان فثابت وانفصالى وآلى، والغريب أن الاستغراب يقر بأن "الحدود الفاصلة" لا وجود لها فى التاريخ، فعصوره تتداخل تداخل الفصول الأربعة، لكنه سرعان ما يتصور أن النهضة الأوربية الحديثة مثلا قد أحدثت "قطيعة" فاصلة بين الماضى والحاضر.

بدلا من أن تحول "مقدمة فى علم الاستغراب" التراث الغربى من مصدر للعلم إلى موضوع للعلم، نقلت التراث العربى القديم من مركز الهوية الحضارية إلى مادة الأدوات الغربية.

"فالاستغراب" يريد إعادة بناء القديم على قاعدة الحاضر، لأن الغرب قد أخرج دراسات عديدة عن الدين أكثر جذرية، وهى التى يمكن فى نظر "علم الاستغراب" أن تؤخذ كنموذج لدراسة التراث القديم، كالنقد التاريخى للكتب المقدسة؛ وتاريخ الأديان المقارن، واعتبار الدين علما إنسانيا يتطور فى التاريخ.

ولعل استحضار هذه النماذج الغربية خطوة جذرية نحو تحقيق الإصلاح الدينى الذى بدأ عندنا منذ أكثر من مائة عام، ولم يثمر حتى الآن النهضة المنشودة، ولذلك فالنهضة الأوربية الحديثة ما زالت حية بالنسبة "لعلم الاستغراب" يمكنها أن تعطيه نماذج لما تكون عليه الحضارة من نهاية فترة وبداية أخرى.

يقول الدكتور "حسن حنفى": فنحن نعيش مشاكل عصر النهضة الأوروبية التى خرج منها المذهب الإنسانى. وليست مصادفة أن يبدأ عصر النهضة فى نظر الاستغراب من ديكارت: "أنا أفكر إذن أنا موجود".

فنحن فى دراستنا عن "ديكارت" نهاجم الشك الجذرى حسب تعبير الدكتور حسن حنفى، ونروج للشك المنسوب، ونتهم الأول بأنه شك هدام، وندافع عن الثانى



بأنه شك بناء، كما يفعل اللاهوتيون الغربيون، مع أن الشك الهدام عند "مونتاني" و"شارون"، قد يكون أنفع لنا من الشك عند "ديكارت" حتى يتم القضاء على الموروث القديم، قد يكون الشك المطلق أفيد لنا في مرحلتنا العقائدية الراهنة. (ص: ٢٥٣).

وهكذا ما زال التراث الغربي حتى "مقدمة في علم الاستغراب" أحد الروافد الحاسمة في إعادة بناء التراث القديم أو إعادة تدميره، ولم تحدث بالفعل أية قطعية بينها وبين التراث الغربي، بل أذهب إلى حد القول بأنه يبدو أن الحضارة المركزية العربية الإسلامية القديمة لا يتم تجاوزها إلا بأدوات الحضارة الغربية المسماة بالحضارة الطردية الناشئة تحت أثر الطرد المستمر من المركز ورفضنا له.

اختلف المفكرون منذ زمن بعيد حول بدء تاريخ الفلسفة، وتعارضوا فيما بينهم حول النقطة التي ابتدأت عندها الفلسفة وانتهت. وقال "أرسطو" إن الفلسفة لم تبدأ إلا في القرن السادس قبل الميلاد على يد "طاليس الملطي" وانتهت على يديه، وقال "ذيو جانس اللائرسي" إن أول فلسفة قامت عن عقل الشرقيين والمصريين وانتهت كذلك على أيديهم، وسار الدكتور حسن حنفي ضمن "مقدمة في علم الاستغراب" على خطى هذا الأخير، إذ يرى أن هناك مصدرين غير معلن عنهما للوعي الأوروبي، هما: المصدر الشرقي القديم، ويضم حضارات الصين والهند وفارس وحضارات ما بين النهرين (بابل وآشور وأكاد) والشام (بلاد كنعان) ويشمل المصدر الإفريقي كله كما يضم المصدر الإسلامي.

أما المصدر الثاني فيحتوي على الديانات الوثنية التي عاشت فيها أوروبا قبل انتشار المسيحية، ابتداء من القرن الثاني الميلادي والأساطير والعادات والأعراف.

والأهم في أمر المصادر غير المعلن عنها هو بالطبع الجانب الشرقي الذي ظل بالفعل مخفياً.

وبعد انتهاء الفلسفة على يد "هوسرل" حسبما يرى علم الاستغراب، يعود أو سيعود الشرق مرة أخرى إلى النقطة المتقدمة في الإبداع الفلسفي.

والواقع أن الفلسفة لم تبدأ في الشرق أو لن تنتهي في الشرق، لأن الفلسفة بلا بداية ولا نهاية فاصلتين، وما نتصوره بداية أو نهاية حاسمة هو من حيث الجوهر تعبير عن طفرة نوعية جديدة أثمرتها التراكمات الكمية الهائلة السابقة عليها، لا تموت الفلسفة في عصر ما، ولا تنشأ من عدم في عصر آخر، بل الموت والنشأة

يعبران جميعاً عن تحول جذرى أو عن ظهور طور نوعى جديد إلى الوجود، إذ إنه إذا تبدلت الفلسفة جملة، فكأنما يتبدل خلقها من أصلها، ووضعنا الراهن فى حاجة ماسة إلى إقامة الحوار بين استمرارية الفلسفة وتراكمها من ناحية، وتبدلها من ناحية أخرى، ويتسع ليشمل التراكم الكمى والتحول النوعى.

أما البدايات الفاصلة، والنهايات الحاسمة، فهى مصطلحات لم تعد تصلح لفتح الطريق أمام الإبداع والتخلص من الآخر.

إن مشروع الاستغراب للدكتـور حسن حنفى يدعو حينا إلى تقديم الفلسفة الغربية اليسارية فقط (ص٢٦٥ و ص٣٣٦) على ضوء "رسالة فى اللاهوت والسياسة" لـ"إسبينوزا" و "تربية الجنس البشرى" للسينج و "تعالى الأنا" لسارتر، لتكوين تيار ديلى مستنير (ص٣٠٩) أو لصياغة موقف سلفى جديد من التراث الغربى ويدعو حينا آخر إلى إثبات الشىء ثم نفيه بعد ذلك أى أن المشروع يشتمل فى جوهره على تناقض فى الموقف، "فلماذا لا نعتمد منطق" إما.. أو "بدلا من منطق الإلغاء؟" (ص٩١) هكذا يقترح مُنظِّر الاستغراب.

وبدورنا، فمن حقنا أن ندهش للخلط الواضح بين منطق "إما.. أو" الذى هو أقرب إلى صلب الاستغراب، وبين منطق التناقض، وبين منطق الإلغاء.

فالاستغراب لا يقف من التراث الفلسفى الغربى موقفا تناقضيا، أو ضابط للتناقض، كما لا يقف موقف اللاغى له، وإنما هو يقف موقف "الحائر".

وثنائية "إما ـ أو" ليست غريبة على التراث الغربى المعاصر فهى عنوان لكتاب ضخم "لزيرن كيركجورد".

إن المستغرب كالعاشق الشاب فى أوبرا "موتسارت"، "دون جوفانى"، يجرب عدة إمكانيات، لكنه لا يلزم نفسه بمسئولية تحقيق واحدة منها، بجد واهتمام إنه يجرب أفكارا شتى، لكنه لا يلزم بأى وعد، ويجرب تجارب فكرية، لكن لا يتورط فى موقف حاسم.

ويتحول الاستغراب إلى سلسلة غير متصلة الحلقات من الانتقالات من فكرة إلى التى تليها، وهكذا فإن الاستغراب يعوزه الوحدة والاتصال.

نحن فى الاستغراب ندور فى فضاء اللامكان، ويخلق فى مملكة الانسحاب من حقيقة الاختيار، بينما نحن فى حاجة ماسة إزاء التراث الغربى إلى اتخاذ موقف

وإلى بلورة منطق للعلاقات يتسع ليشمل العلاقات الأحادية والثنائية إلى ما لا نهاية. صياغة هذه العلاقات ضمن وحدة عضوية متحركة متعددة الجوانب والتوازنات، يكون مدارها التفاعل المتبادل لا التفاضل بين "أنا" قائمة بذاتها و "آخر" قائم بنفسه.

وقد قدم علي حرب قراءة لمشروع الاستغراب عند د. حسن حنفي في كتابه "نقد النص" على درجة عالية من الصواب والصحة. فهو يقول إن "ما يقوله المثقف العضوي هو أنه يتماهي مع هموم الناس وأمانيهم وأشواقهم. ولكن ما لا يقوله هو أنه يريد لهم أن يتماهوا مع همومه وأحلامه ومشاريعه، هذا هو معنى قوله، أي ما يحجبه القول ويسكت عنه، والقول يحجب ذاته ومعناه. هكذا يحمل المثقف الداعية الناس على معناه وإرادته مدعيا أو متوهما بأن رؤيته هي رؤية أمته، وأن همومه هي هموم شعبه، وأن قضيته هي قضية مجتمعه بل قضية البشر أجمعين. وتلك هي النرجسية التي يتصف بها الكتاب والمثقفون والدعاة"(٢٧). ود. حسن حنفي واحد من المثقفين الدعاة. فالداعية هو "الشخص التصوري". فالتصورات الفلسفية في حاجة إلى أشخاص تصوريين يساهمون في تعريفها. وكان الصديق هو الشخص التصوري الذي دل ولا يزال يدل على الأصل اليوناني لمفردة "فلسفة".

ما معنى "الداعية" حينما يصبح شخصاً تصوريا، شرطاً من شروط ممارسة الفكر؟ هل "الداعية" هو الرسول؟ ألا يعيد "الداعية" إلى الفكر صلة حيوية مع السياسة كنا قد تصورنا أننا طردناها من الفكر الخالص؟ أم أن المقصود هو شخص غير "الداعية"؟ فإذا كان الفيلسوف "داعية" ألا يعني ذلك أنه يبطن امتلاكه للحقيقة المطلقة ولا يسعى إليها؟

يجيب علي حرب أن حسن حنفي يوهم القارئ بأنه "ناطق تتكلم باسمه أو عبره شخوص الدعاة على اختلافهم، من النبي إلى الفيلسوف، ومن الفقيه إلى المنظر الحديث، ومن الإصلاحي في عصر النهضة إلى الأصولي المعاصر، ومن المثقف الديمقراطي داعية العلمانية إلى المثقف الثوري الداعي إلى قلب الأوضاع وتغييرها. هكذا نجده يتقمص أكثر من شخصية أو دور؛ فهو مرة الباعث والمجدد، ومرة أخرى المؤسس والمعلم؛ ومرة ثالثة الحارس والمدافع، ومرة رابعة المناضل والمحرر"(٢٨).

ويمثل الباعث والمجدد والمؤسس والمعلم والحارس والمدافع والمناضل والمحرر حدوداً متعالية. وبالرغم من صفتها المتعالية فهي لا تفقد وجودها الكثيف

أو الحيّ في الشخص التصوري نفسه أو في الشخصيات التصورية كافة. وحينما يعيد حسن حنفي الاعتبار إلى معنى الباعث والمجدد والمؤسس والمعلم والحارس والمدافع والمناضل والمحرر في الفلسفة العربية المعاصرة وحينما يعيد السؤال الداخلي عن شروط تحقق الفكر تحققاً عملياً، أليست هذه الشخصيات التصورية شخصيات خاصة لابد من وضعها في عين الاعتبار عند النظر في وجوه الفلسفة المختلفة؟ أم أن شخص الفيلسوف "الهادم" الذي يؤثره علي حرب هو الشخص التصوري الوحيد الجدير بالاحترام؟ إن قائمة الشخصيات التصويرية لا تنغلق أبداً.

فحسن حنفي أيضا "سجان" يدير معسكراً لاعتقال العقل و "ابن" يميل إلى قتل "الأب" الغربي وغيرهما من "الشخصيات التصورية".

وينطوي تصور حسن حنفي للفلسفة ــ كما يقول علي حرب ــ علي وهم مركب يصدر عن نرجسية فلسفية أصبحت فيه الذات موضع نقد. "ففلسفة الذات والوعي والحضور هي اختزال الكائن إلى مجرد صورة، أي مسخ له بتحويله إلى كليات مجردة. والأهم من ذلك أن النقد يبين لنا أن الذات العارفة القابضة على الأمر أو على الشيء أو على الآخر تحجب الإكراهات التي تشرط عملها. إذ الذات ليست مطلقة السيادة حرة التصرف، بل هي مشروطة ومفعول بها. وبعبارة أصرح، لا وجود لذات مستقلة منعزلة سابقة في تكوينها على الموضوع، وإنما الذات هي جملة شروطها، أي مجموعة العلاقات والنسب والإضافات التي تقوم بينها وبين الموضوعات. ومعنى ذلك أن ثنائية الذات والموضوع التي يبني عليها حسن حنفي علمه الجديد، هي ثنائية خادعة قد تمت زحزحتها الآن تحت مطرقة النقد"[٢٩].

ويضيف علي حرب من جانب آخر أن حسن حنفي يرتب مراحل التاريخ ترتيباً يعتمد الرقم سبعة بطريقة سحرية لا بطريقة مقنعة. كما أنه يرتب التاريخ ترتيباً يقبض على قوانين التاريخ والتنبؤ بالمستقبل على حين أن المستقبل ــ كما يقول علي حرب بحق تام ــ ينبئنا دوماً أن التنبؤات والتكهنات التي تحاول أن تصف أو ترصد أو تضبط قلما "تصح" وغالباً ما تأتي النتيجة عكس ما نتوقع بالتمام وأخيراً، يرتب حسن حنفي التاريخ على نحو ينفصل معه عن الهوية. "إذن نحن ننتمي إلى هوية لا تاريخ لها هي مجرد تجسيد أو تمثل لماهية قائمة بذاتها وتسبق كل تكوين أو تطور أو تشكيل. ولا شك أن هذه قراءة أفلاطونية ماورائية للذات العربية تجعل منها ذاتا تخرج من التاريخ وتتعالى عليه"[٣٠]. ومن هنا ينظر حسن حنفي ــ كما يقول علي حرب ــ إلى الذات العربية بعين غربية من حيث أنه

ينفي عنها "الصفة التاريخية". ومن هنا أيضا يعيد إنتاج الرؤية الاستشراقية التى ينتقدها حسن حنفى نفسه. ورغما عن ذلك يقيم نوعاً من الحاجز المعرفي بين الأنا العربية وبين الآخر الغربى، مما يحول دون خروج الداخل ودخول الخارج. "فهو بدلا من أن يقرأ هويتنا الحضارية قراءة فاعلة متجددة فى ضوء علاقتها ببقية الهويات، نراه ينظر إليها نظرة أحادية المعنى وحيدة الجانب، مع أن الحضارة، أية حضارة، هي أغنى من أن يستغرقها مفهوم واحد، وأبعد من أن تنحصر فى بعد واحد وهذا شأن الحضارة العربية. إنها كل مركب متعدد الجوانب والأبعاد يصعب حده أو حصره"[٣١]. فالذات مبنية على التعارض والآخر يقبع فيها لا خارجها.

غير أن خطاب حسن حنفى يعيد إنتاج القطيعة المعرفية الأصولية بين الذات العربية / الإسلامية وبين الآخر الغربى على نحو يجعل الذات موصدة الأبواب والنوافذ.

والقول بأن حسن حنفي أصولي إسلامي ليس تجاوزا للواقع أو للحقيقة بل هو نفسه يقول عن نفسه "أنا جزء من الأصولية الإسلامية فى تفاعلها مع الثورة الناصرية"[٣٢]. وهو يكمل سيد قطب الأول صاحب "العدالة الاجتماعية فى الإسلام" (١٩٤٩) و "السلام العالمى والإسلام" (١٩٥١) و" معركة الإسلام والرأسمالية" (١٩٥١). وهى الكتابات الإسلامية الإصلاحية التى يحاول من خلالها سيد قطب ان يعالج مسألة موقف الإسلام من الحضارة "العالمية" معالجة ليبرالية، تقدمية، اجتماعية، ديمقراطية أقرب إلى الحركة الفابية بإنجلترا التى كان ينتمى إليها أيضا فى ذلك سلامة موسى، وإن كان من منظور خاص. فقد كتب سيد قطب إلى جوار سلامة موسى فى "مجلة الشؤون الاجتماعية" التى كانت تصدرها وزارة الشؤون الاجتماعية شهريا ابتداء من يناير ١٩٤٠.

فقد أراد إذن اتمام عمل سيد قطب الأول وتطوير الإصلاح الدينى منذ الأفغانى والكواكبى وإقبال والمودودى بعد أن خبا على يد محمد عبده ورشيد رضا وارتفاعه من جديد على يد حسن البنا. وذلك "بعد فشل مناهج التحديث العلمانية منذ فجر نهضتنا الحديثة"[٣٣].

ولم يكن تحول سيد قطب من اليسار إلى اليمين تحولا فردياً فى التاريخ الثقافى والسياسى المصرى المعاصر فقد ازدهرت هذه التحولات فى السبعينيات من

هذا القرن علي يد خالد محمد خالد ومحمد عمارة وعادل حسين وأنور عبد الملك ومصطفى محمود وغيرهم من كبار المثقفين.

وفي عام ١٩٨١ أصدر د. حسن حنفى "اليسار الإسلامي" وفى ١٩٨٨ كان قد نشر تحت عنوان "من العقيدة إلى الثورة" (خمسة مجلدات) التطوير النظري لبيانه "التراث والتجديد" (١٩٨٠).

وليس "التجديد" مشروعاً جديداً ابتكره حسن حنفى بل هو قديم قدم "الإسلام" نفسه.

فقد "أخرج أبو داود فى سننه والحسن بن سفيان فى مسنده، والبزار والطبراني فى الأوسط، وابن عدى فى مقدمة الكامل، والحاكم فى المستدرك وصححه، وأبو نعيم، والبيهقي فى المدخل عن طريق أبن وهب، عن سعيد بن أبى أيوب، عن شراحيل بن يزيد المعافرى، عن ابى علقمة عن أبى هريرة، عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها. اتفق الحفاظ على أنه حديث صحيح"[٣٤]. إذن أقر النبى (ص) بالمبدأ. فجدد عمر بن عبد العزيز الخليفة الأموى والشافعي وابن سريج وأبو سهل الصعلوتى وأبو الحسن الأشعرى والباقلانى وغيرهم من مجددى الإسلام.

وفي كتابى "التنبئة بمن يبعثه اللّه على رأس كل مائة لجلال الدين السيوطى" و "بغية المقتدين، ومنحة المجدين على تحفة المهتدين، للمراغي الجرجاوى" تحديد لفكرة التجديد للدين إلى حد أن نظمت كما نظمت "متون العلوم". فنظم السيوطى، بالإضافة إلى "التنبئة"، كتاب "تحفة المهتدين فى بيان أسماء المجددين".

وكان السيوطى قد مات فى أوائل القرن العاشر الهجرى "بعد ما بينّ المجتهدين إلى عصره، ولكن الفكرة فى تجديد الدين، وبعث مجدد على رأس كل مائة ظلت موجودة متناقلة"[٣٥]. فجاء كثيرون من بعده ليكملوا هذا البيان الذى بدأ مبكراً منذ حوالى القرن الثالث الهجرى.

والقدماء يعنون بذلك التجديد "إحياء السنة، وإماتة البدعة، أو إحياء ما اندرس، وما يشبه هذا التعبير"[٣٦] والتطور بمعناه الاجتماعى الحديث. وقد ترى القدماء "ينزعون حينا منزعاً عملياً، حين يحتفظون بأهمية التجديد فى الفقه، قانون الحياة العملية عندهم، فتراهم يرجحون اعتبار مجدد وعده، على اعتبار مجدد آخر وعده بأن المفضل فقيه يذود عن الفروع والمفضول متكلم يذود عن أصول العقائد، ونجد من مثال ذلك، ما فعله السبكى، فى طبقات الشافعية، عند مجدد المائة الثالثة،

وإيثاره أن يكون مجدد هذه المائة، هو ابن سريج الفقيه الشافعي، لا أبو الحسن الأشعري المتكلم"[٣٧].

"إن بعضهم قد يفضل مجدد مائة على غيره لماله من دفاع عن أصول العقائد، لا عن الفروع الفقهية، كتفضيل ابن عساكر: أن يكون مجدد المائة الثالثة نفسها هو: أبو الحسن الأشعرى "لا ابن سريج" لقيام الأشعرى بنصرة السنة، والرد على المعتزلة، وسائر صنوف المبتدعة، والمضللة، فأما ابن سريج فكان فقيها مضطلعا بعلم أصول الفقه وفروعه"[٣٨]. وهناك إذن اختلاف واضح بين المنزع العملى في التجديد الفقهي وبين المنزع النظرى فى تجديد العقائد.

إلا ان التجديد "يبلغ من الأهمية إلى حد أن يرفعوه، فى بعضهم، إلى مرتبة النبوة، وتسمع مثل هذا التعبير، من بعض العلماء الأكابر، الجامعين بين علم الباطن والظاهر – على رأيهم – إذ يقول: لو كان بعد النبى صلى الله عليه وسلم نبى لكان الغزالي، وأنه يحصل ثبوت معجزاته ببعض مصنفاته وهم يقولون، كما يقول السيوطى فى آخر كتابه التنبئة: فى هذه الأمة، فى كل مائة سنة، يموت الحكماء والعلماء، ثم يبعث الله على عدد الأنبياء حكماء فيردون الخلق إلى الله، وهم بمثابة أنبياء الزمان. واعتبار المجددين أنبياء حينا، وبمثابة الأنبياء حينا تؤيد جلال مهمتهم"[٣٩].

وقد ربط الأقدمون التجديد بالاجتهاد وضرورته، وكثرة المجتهدين حتى يبلغوا عدد التواتر وعدم خلو العصر من مجتهد.

ولعل فكرة التجديد هذه، التى أشاد بها القدماء تلك الإشادة، وأفردوا لها المؤلفات قد راجت فى العصر الحديث فى المشرق، فى الجزيرة العربية (المحاولة الوهابية) وفى الهند وفى مصر على يد جمال الدين الأفغانى والشيخ محمد عبده.

وفى بحثه "ابن رشد فقيهاً" وتبعاً لقانون القراءة الإسلامية المبنية على الفقه وتغليب علم الفقه على سائر العلوم والمعارف بما فى ذلك الفلسفة يقرأ د. حسن حنفي ابن رشد قراءة فقهية لا تقتصر على "نهاية المجتهد وبداية المقتصد" لابن رشد بل ترى الفقه روحاً لمجموع أعمال وأفكار ابن رشد الفقهية الخالصة وغير الفقهية. وهو "تأويل يقوم على رصد اجتهادات القاضى لمعرفة الصواب فى الحكم بين المتخاصمين، ومقارنة أدلة كل فريق. وقد تجلى ذلك فى مناهج الأدلة فى المقارنة بين أدلة الأشاعرة وأدلة المعتزلة كى يعرف أى الفريقين أحق بالبرهان، وفى تهافت التهافت. للمقارنة بين أدلة الغزالى وأدلة الفلاسفة فى محاولتهم فهم العقائد فهما فلسفيا خالصا. كما تجلت روح الفقيه الفيلسوف، ابن رشد فقيها، فى

فصل المقال الذى يعرض فيه ابن رشد الصلة بين الحكمة والشريعة أى بين الفلسفة والدين في صيغة فتوى"[40]. وبطبيعة الحال تكون للموروث في قراءة ابن رشد الأولوية المطلقة على الوافد ،الأولوية المطلقة على اختلاف وجهات النظر.

كذلك من خصائص القراءة الإسلامية ـ كما سبق أن أسلفنا ــ أن تقرأ ابن رشد فى ضوء الغزالى. فيؤكد عبد المجيد الصغير فى بحثه "إشكالية استمرار الدرس الفلسفى الرشدى حول أثر الغزالى فى المدرسة الرشدية بالمغرب" إن أبا الحجاج يوسف بن طملوس (توفى ٦٢٠ هـ) قد ألف كتابا في صناعة المنطق فيه استمرار للدرس الفلسفي الرشدى "بعد أن اصطبغ بصبغة غزالية واضحة!"[41]. وفي بحثه عن "الانكسار المراوغ للعقلانية: من ابن رشد إلى ابن خلدون" يؤكد د.علي مبروك أن الغزالى قد بدا "أكثر تسامحاً من ابن رشد"[42].وهو يميل إلى الاعتقاد فى أن آمال ابن رشد لم تؤت البتة وأن خطابه لم ينتج قط. وبالتالى فهو يدخل على خطاب ابن رشد من زاوية السؤال حول ابن رشد أو الحفر عند قبره من منطلق الاختلاف بين سياقين مختلفين للتفكير. ويرفض أن يكون التسلط قد أعاق إنتاج نصوص رشدية لاحقة على رحيل ابن رشد لأن العقلانية الأوروبية ارتبطت بالصراع مع التسلط ولم تنفصل عنه وبالتالى فليس التسلط هو الذى أعاق استمرار الرشدية فى مجال التداول الإسلامى. كذلك يضيف د. علي مبروك أن العقلانية الأوروبية الحديثة قد قطعت أصلا مع ابن رشد من حيث أنه كان جزءاً لم يتجزأ من الفلسفة المدرسية الوسيطة. ولم يؤد حضور الرشدية فى الفلسفة المدرسية إلى حضورها فى العقلانية الأوروبية الحديثة.

ولا شك أن علم الفيزياء الأوروبي ــ على سبيل المثال لا الحصر ــ فى القرن السابع عشر الميلادى قد نشأ على معارضة فيزياء العصور الوسطى التى كانت تتخذ من أرسطو مصدر الإلهام الأساسي. ومنذ بيكون تغيرمعنى الاستقراء العلمي تغيرا تاما عما كان عليه عند أرسطو. ومثال السببية خيرمثال على ذلك. فالعلماء المحدثون يعتبرون أن القانون السببى ما هو إلا مقولة ثانوية تأتي فى المرتبة الثانية بعد القانون. وكان العلم الحديث الوليد يتصارع بين أطروحتين لتفسيره: الأطروحة العقلانية والأطروحة التجريبية، ولم تنشأ الفلسفة الحديثة الجديدة فقط على التجربة والامتحان والمشاهدة كما يذهب فرح أنطون فى كتابه "ابن رشد وفلسفته". بل كان هنالك صراع بين أطروحتين اثنتين، وأما الأطروحة التجريبية فقد واكبت تطور العلم الإمبريقي، وأما الأطروحة العقلانية فقد ارتبطت بتطوير أدوات الإجراء الرياضي. وهو التطويرالذى لم يكن ممكنا بدون تجديد الميتافيزيقا من جانب آخر. وهكذا فقد أصبح العالم المحسوس أو التجربة عالماً

ممتداً فى الصور والأشكال والحركات، ولم يصبح تجريبياً خالصاً، بل أصبح الامتداد قابلاً لأن يوضع فى قالب رياضي بينما ظلت التجربة غير موجودة من زوابة البناء العلمي بل أصبحت معدومة اصلا فى ذلك البناء.

وغالباً ما نخلط بين مشكلتين، وأما المشكلة الأولى فهى المشكلة التاريخية التى تخص تكوين أو نشأة العلم. هل نشأ العلم الحديث الأوروبى من التجربة والامتحان والمشاهدة أم على أساس علم الرياضيات والهندسة على وجه الخصوص؟ وأما المشكلة الثانية فهى مشكلة قيمة العلم. هل الأهم هو نمط التفسير أم الارتباط بواقع الطبيعة؟ ما التفسير فى منظور جاليليو وفي علمه الفلكى الكونبريكي؟ ما موقع الهندسة؟ ما وضعها وما دورها؟ وفى منهج جاليليو ما الأهم: الرياضيات أم التجربة والامتحان والمشاهدة؟

وقد تمت الإجابة على هذه الأسئلة فى الإبستمولوجيات المعاصرة. والتفسير الذى يقدمه فرح أنطون هو التفسير التجريبي الذى صاغه من قبل جون ستوارت ميل. أما أنا فأميل إلى الإبستمولوجيات العقلانية المعاصرة فى تفسير نشأة وتطور العلم الأوروبى الحديث.

وإذا كان صحيحا كما يقول د. علي مبروك أن العقلانية الحديثة الأوروبية قد تجاوزت وحطمت الأرسطية التجريبية فإن هذا لا يعنى على الإطلاق أنها حطمت في الوقت نفسه التراث الرشدى. فالسؤال هنا لا يخص قيمة العلم إنما يخص الصلة التى تربط العلم بالميتافيزيقا، أى النتائج التى استخلصها ابن رشد من العلم إلى الميتافيزيقا وعلى وجه التحديد التأويل العقلي للنصوص الدينية.

وأكرر أن الفلسفة الحديثة الأوروبية قد أعادت النظر فى النموذج الأرسطى فى العلم. إلا أن الميتافيزيقا الأرسطية امتزجت بالمسيحية العقلية فى العصر الحديث عند العديد من الفلاسفة.

لابد إذن من التفريق بين مشاكل العلم الذاتية (ما المقاييس التى نقيس بها نظرية معينة؟ هل المقياس هو الخبرة أم أن هناك معيارا آخر؟ ماذا يعنى التصحيح الإمبريقى للنظريات؟ هل تحررنا النظرية العلمية من التجربة أم تقدم لنا عنه صورة معينة؟) وبين مشاكل الصلة التى تربط العلم بالميتافيزيقا. وعلى هذا فقد اعادت الفلسفة الأوروبية الحديثة النظر فى النموذج الأرسطى فى العلم. لكن الميتافيزيقا الأرسطية قد استمرت إلى اليوم على نحو من الأنحاء، والصلة التى تربط العلم بالميتافيزيقا هى الصلة التى تربط مجموع عناصر الفكر والإشكال العربي المعاصر.



وما يرفضه د. على مبروك فى بحثه ليس البرهان أو العلم إنما هو على وجه الدقة الانتقال من العلم إلى الميتافيزيقا، أى أنه ـ رغم إعلانه المسبق عن ضرورة التأويل ـ يقلب النص على قارئ النص ويضع تأويل ابن رشد فى إطار التثبيت الأشعري لسلطة النص، وهو ما يتسق مع قراءته فى ضوء الغزالى تماما. يثبت د. علي مبروك سلطة النص كأصل لا سبيل إلا إلى احتذائه وتكراره، ويرفض تجاوزه أو تحويله إلى بناء العالم، فابن رشد عند د. على مبروك أشعري يعلى من شأن النص ويخفض قيمة العقل. وهكذا انكسرت العقلانية فى ديار الإسلام حسبما يعبر د. على مبروك على نحو كاد يكون تاما، وهو كاد يكون تاما لأن ابن رشد استعمل بعض أساليب المراوغة والسلطة القائمة.

وعلى عكس ما يُصرح به القائمون على عدد مجلة ألف (١٦، ١٩٩٦) من أن الغرض من العدد الخاص "بابن رشد والتراث العقلانى فى الشرق والغرب" ليس توظيف ابن رشد لوجهة نظر محددة فإن الاتجاه العام ـ أقول الاتجاه العام وليس كل الدراسات ـ للعدد هو أدلجة ابن رشد إسلاميا أو غزاليا أو أشعرياً.

ودراسة د. زينب محمود الخضيرى ود. عبد المجيد الصغير ود. على مبروك ود. حسن حنفى خير دليل وتمثيل على ما أذهب إليه.

هوامش :

١) حوار حول ابن رشد، المحرر: مراد وهبة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط١، ١٩٩٥، ص٣٠-٣١.

٢) المرجع السابق، ص٣٦

٣) المرجع السابق، ص١١٠

٤) المرجع السابق، ص١٥٤

٥) المرجع السابق، ص١٦٠

٦) المرجع السابق، ص ١٦٤.

٧) المرجع السابق، ص١٧٠ انظر أيضاً: د. فيصل بديرعون، الفلسفة الإسلامية فى المشرق، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٨٢

٨) المرجع السابق، ص١٧١

٩) المرجع السابق، ص١٨٠

١٠) المرجع السابق، ص٢٠٠

١١) المرجع السابق

١٢) الفيلسوف ابن رشد مفكرا عربيا ورائدا للاتجاه العقلى، إشراف وتصدير د. عاطف العراقى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٣، ص١٢٠

١٣) المرجع السابق، ص١٣٠

١٤) المرجع السابق، ص١٤٩

١٥) المرجع السابق، ص١٤٥

١٦) المرجع السابق، ص١٥٠

١٧) المرجع السابق، ص١٥١

(١٧ب) حوار حول ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص٣٦

١٨) ابن رشد، إشراف د. عاطف العراقى، مرجع سبق ذكره، ص١٥٧

١٩) ابن رشد، تلخيص كتاب البرهان، تحقيق د. محمود قاسم ود. تشارلس بتروورث ود. أحمد عبد المجيد هريدى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، ص١٨٠.

٢٠) ألف، مجلة البلاغة المقارنة، القاهرة، العدد ١٦، ١٩٩٦، ص٣٦



٢١) المرجع السابق، ص٤٢

٢٢) المرجع السابق، ص٤٢-٤٣

٢٣) المرجع السابق، ص٤٣

٢٤) ابن رشد، فلسفة ابن رشد، ١ـ فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٧٨، ص١٦

٢٥) ألف، مصدر سبق ذكره، ص٤٣

٢٦) ابن رشد والتنوير، مرجع سبق ذكره، ص١٠٧

٢٧) علي حرب، النص والحقيقة I، نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٣، ص٣٩-٤٠

٢٨) المرجع السابق، ص٤٠-٤١

٢٩) المرجع السابق، ص٤٥

٣٠) المرجع السابق، ص٥١

٣١) المرجع السابق، ص٥٢

٣٢) د. حسن حنفي، الدين والثورة في مصر ١٩٥٢- ١٩٨١، ٦ ،الأصولية الإسلامية، الناشر: مكتبة مدبولي، القاهرة، ص٢٠٨

٣٣) المرجع السابق، ص٢٠٩

٣٤) أمين الخولي، الأعمال الكاملة، ٧، المجددون في الإسلام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص٦٧

٣٥) المرجع السابق، ص٥

٣٦) المرجع السابق، ص١٢

٣٧) المرجع السابق، ص١٢-١٣

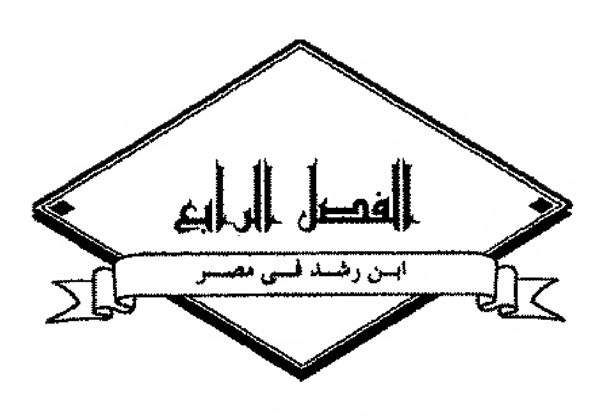
٣٨) المرجع السابق

٣٩) المرجع السابق، ص١٤

٤٠) ألف، مرجع سبق ذكره، ص١١٦

٤١) المرجع السابق، ص٧٧

المرجع السابق، ص١٠٩، هامش٣٤ انظر أيضا كتاب د. علي مبروك، النبوة، من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، محاولة في إعادة بناء العقائد، ١٩٩٧ .



التناول العربي

نعنى بالقراءة العربية لابن رشد القراءة التى تتحكم فى الكتاب التذكارى الذى أشرف عليه د. عاطف العراقى ونشره المجلس الأعلى للثقافة عام ١٩٩٣. وهى القراءة التى سبق أن قدمها قبل عقد التسعينيات فى "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" (ط١، ١٩٦٨) وفى "المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد" (ط٢، ١٩٨٤). وكان د. عاطف العراقى قد اشترك قبل ذلك فى إعداد كتيب عن ابن رشد بمناسبة مؤتمر ابن رشد فى الجزائر (١٩٧٨م) مع "أستاذه" د. زكى نجيب محمود، على حد تعبيره، وهكذا وقبل أن نخوض فى تفاصيل هذه القراءة الرشدية لابد أن نتوقف عند د. زكى نجيب محمود الذى يبدو ـ وفقا لعبارة د. عاطف العراقى ـ أحد مؤسسى هذه القراءة بالذات وأحد صائغى المعادلة "الوسطية" العربية المعاصرة.

يبذل المرء حين يتفلسف جهداً نفسياً وعقلياً كبيراً فى سبيل أن يتوصل إلى فهم معين للزمن الذى يعيش فيه وللعصر الذى يحياه مهما تجرد عن السياق التاريخى لتفكيره وهو لا يستطيع أن يبنى قوالبه إلا ضمن الإطار المعرفى لعصره والسياق الاجتماعى الذى يحده من كل جانب، ومهما تكن توجعاته فعليه أن يجيب بوضوح تقريبى عن جملة من الأسئلة التى يطرحها عليه عصره وتعبر عنها صيحات احتجاجه.

لذلك لا أظن ممكناً أن ننظر إلى إضافات زكى نجيب محمود بغير أن نسلم فى مقدمة الحديث أننا فيما نقول نستند عن عمد أو عن لاوعى إلى آخر ما توصل إليه عصرنا من تشكلات فى الواقع والفكر معاً. ويتميز عصرنا ـ فيما أظن ـ بشعور كاسح بزوال اليوتوبيا. وأقصد بما أسميه "اليوتوبيا" مدينة الأحلام التى رسمتها عقول قادرة عبر التاريخ لتجاوز الحياة كما تجرى من حولنا، فيصور كبار المفكرين للناس ما يتمنونه للإنسانية. وكانت نقطة البدء فى مسيرة اليوتوبيا جمهورية أفلاطون أو سياسة أفلاطون التى رسم فيها ذلك الفيلسوف اليونانى العظيم صورة للدولة "المثلى" كما رآها. ثم تسلسلت المؤلفات الطوباوية التى اختارتها العقول القوية القديرة لحل متناقضات الحياة التى ثقلت رحاها على صدر الشعوب. فجاء بعد أفلاطون، توماس مور فى يوتوبيا وميكيافيللى فى الأمير وفرنسيس بيكون فى أطلنطس الجديدة ووليم مورس فى جنة أرضية وصموئيل بتلر فى بلد لا وجود له و هـ . ج. ولز فى يوتوبيا حديثة والفارابى فى آراء أهل المدينة الفاضلة وماركس فيما قال عن المجتمع غير الطبقى.

أظن إذن أن عصرنا يتميز بشعور كاسح بزوال اليوتوبيا سواء أكانت "مدينة جديدة" أو "جزيرة جديدة" أو "أرض جديدة" أو "مجتمع جديد"، وحسبنا أن نلحظ بأن الحالمين فى عصرنا قد أزاحوا فكرة الممكن من طريقهم.

لكن عصرنا بنى على نقائض تلتقى فى جوف واحد ليحد بعضها من سطوة بعضها الآخر، فتمحى المعالم ويتعذر وصف عصرنا بسمة معينة تميزه بصورة قاطعة لا تجد إلى جوارها النقيض الذى ينفيها، فانظر تجد مقابل زوال اليوتوبيا مولد نظريات علمية وفكرية وفلسفية عديدة قوامها نقد الحقيقة الأبدية وتحطيم الفكر النهائى فضلا عن صعود المقولات الجزئية مكان المقولات الكلية ونشأة المصطلحات المؤقتة التى كانت ولا زالت تصدم المزاج الطبيعى للنفس البشرية الذى يتمثل فى الميل نحو الوحدة والشمول والعموم فى النظر إلى العالم. بل وأصبح الفكر يتعمق لا بالتجريد الأبدى وإنما بالسياق أو بالشرط المحلى لصياغته.

إذن هناك تياران متعارضان فى عصرنا. أما محور التيار الأول فهو زوال اليوتوبيا، أى زوال الممكن أو الحلم. وأما التيار الثانى فهو الصياغات الفكرية الجديدة لمفهوم الممكن والاحتمال وغيره من مصطلحات تعيد النظر تماماً فى مختلف النظريات الحتمية. لذلك لم يتمزق عصرنا تمزيقاً نهائياً، وإنما جاءت محوريته الكبرى لتحل محل فكرة الحتمية التى كانت لها السيادة ثم استهلكت واستنفدت أغراضها وظهرت للناس حاجات جديدة استحدثتها التجارب التاريخية الأخيرة. فالفكرة المحورية التى تدور حولها اهتمامات عصرنا هذا وهمومه إنما هى فكرة الممكن أو الإمكان.

ومما لا شك فيه أن فكر زكى نجيب محمود دار حول تحطيم المطلقات. ولم يكن نقده للميتافيزيقا سواء أكان هذا النقد حاداً (خرافة الميتافيزيقا) أو توفيقياً (موقف من الميتافيزيقا) فى معزل تام عن وضع الحداثة الغربية نفسها موضع سؤال. ويكاد يكون عنوان الفكر بعد الميتافيزيقى (١٩٩٣) ليورجى هابير ماس العنوان الأعم لفكر زكى نجيب محمود وتساؤل الحداثة الغربية عن نفسها على السواء. ومهما يكن بينهما من اختلاف فكلاهما يبحث عن تأسيس فلسفى لمشروعية التنوير الأوروبى وعن البرهان الجديد على صحة أو زيف العقلانية.

ومن هنا لم يتطرق زكى نجيب محمود إلى مجموعة من الأسئلة التى تؤرق العقل العربى منذ زمن وهى: ماذا يعنى أن الواقع العربى الإسلامى المتداخل

والمتصارع مع العالم يستطيع أن يفرز فلسفات مختلفة تمام الاختلاف عن التراث الغربي الحديث والحداثة الغربية المعاصرة؟ ماذا يعني أن يكون نحت المفاهيم الفلسفية في هذا الواقع يخضع إلى آليات خاصة؟ وما طبيعة هذه الآليات وحدودها؟ وباختصار لم يتطرق زكي نجيب محمود إلى مشكلة امتلاك الزمن العربي المعاصر لفلسفة تعبر عنه وعن غيره من الأزمنة ولم يتساءل عن شروطها الخارجية والداخلية فضلاً عن ضبط الفروض التاريخية والمعرفية. وسلم بأن الفلسفة تتحدث بلغة دون سواها من اللغات الحية والميتة، وإن صاغ - فيما أظن - أجمل لغة فلسفية عربية في القرن العشرين وتقمص دور أبي حيان التوحيدي في تجديد الفكر العربي [1] إلا أنه لم يواصل الصراع مع الفقه السني ولم ينقد ميتافيزيقا الأنظمة العربية الراهنة واللاحقة التي تعتبر الحقيقة من وحيها والفضيلة من إخراجها.

وأقصد أن نقد زكي نجيب محمود لم يكتمل لعدة أسباب، صحيح أن الفلسفة تتميز بطاقة توليد المفاهيم والمصطلحات التي يوظفها الفيلسوف لصالح التفكيك أولخدمة تدمير المفاهيم والمصطلحات السابقة والسائدة، وبالتالي فالتفكيك أو التدمير ليست خاصية من خصائص فلسفة الوضعية المنطقية التي ناصرها زكي نجيب محمود وإنما ساهم في ترسيخها هايدجر وديريدا، وأضحت سمة من سمات العقل النقدي منذ بداية ما ندعوه بأزمة الوعي الأوروبي (بول هازار) التي جعلت التفكيك صفة من الصفات الضرورية لفعل التفكير الفلسفي نفسه بغض النظر عن التيار الذي يلتزم به الفيلسوف.

وفي سياق التدمير الشامل للفلسفة في معناها المألوف وليس التدمير الشامل للدين دعا الكثيرون وليس زكي نجيب محمود وحده إلى إحلال العلوم محل الفلسفة. ورغما عن أن ميشيل فوكو ليس وضعياً كما هو معروف فقد دعا على سبيل المثال إلى وضع "العلوم الإنسانية" مكان الفلسفة. والجدير بالذكر في هذا الصدد أن تحرر العلوم سواء أكانت إنسانية أو طبيعية عن الفلسفة، لا يعني أن العلوم جميعاً قد أصبحت خالية تماماً من الفلسفة.

وما أود أن أشير إليه هنا هو أن نقد زكي نجيب محمود للميتافيزيقا لم يكن نقداً للدين كما تصور البعض وإنما كان نقداً للفلسفة أو لنمط من أنماط الفلسفة الشائعة والسائدة ألا وهو الميتافيزيقا. غير أنه نشر كتاباً سنة ١٩٥٣، أسماه إذ ذاك خرافة الميتافيزيقا وغضب الكثيرون "على ظن منهم أنه مادام الكتاب ينفي أن يكون

فيلسوف الميتافيزيقا محقا فى جعل بنائه الفكرى مطابقاً بالضرورة لدنيا الواقع، فكان الكتاب المذكور ينفى أيضا أن تكون العقيدة الدينية فى إله موجود محققة فيما ذهبت إليه" (مكرر) كما يقول زكي نجيب محمود. ومن هنا راح يفرق بين الفلسفة وبين الدين ويقارن بينهما.

يقــــول :

"إن الفيلسوف إذ يبنى بناءه الميتافيزيقى، فإنما يقيمه على مبدأ من عنده وأن أى فيلسوف آخر من حقه كذلك أن يقيم بناء آخر على مبدأ من عنده، وبذلك تتعدد البناءات الفلسفية بتعدد أصحابها. وأما فى حالة الدين فالأمر مختلف أشد ما يكون الاختلاف، لأن البناء الدينى قائم على وحي منزل. وليس من حق أحد آخر أن يبنى دينا على شيء آخر من عنده هو، اللهم إلا إذا كان خارجاً عن هذا الدين، وعندئذ لا يحسب له حساب، فبينما تتعدد البناءات الفلسفية بتعدد الفلاسفة. يظل البناء الدينى واحداً لوحدانية الموحى به والموصى إليه"[٣].

والمغالطة الأصلية هنا التاريخية والمعرفية التى وقع فيها زكى نجيب محمود هى منهجية المقارنة نفسها التى تتعارض مع جانب آخر من جوانب تفكيره وهو فرضية أن "لكل مجال" من مجالات القول "معياره الخاص"[٤]. المغالطة إذن هي افتراض التشابه الأصلى بين مختلف مجالات القول . وهى المغالطة التى أسست مشكلة التوفيق بين الفلسفة وبين الدين على مدى التاريخ الفلسفى العربى منذ مزاوجة ابن طفيل فى حى بن يقظان وليست المشكلة فى تصورى أن ندمج الفلسفة فى الدين أو أن على العكس من ذلك أن نفصل الفلسفة عن الدين وإنما المشكلة الحقيقية هى أن نقيم معياراً خاصاً تستند إليه الفلسفة فى مقاربتها للدين.

ومن جانب آخر يقوم نقد زكى نجيب محمود على مغالطة منطقية قوامها أن تكون الميتافيزيقا متهمة بأنها ميتافيزيقا. وأقصد نقده للميتافيزيقا باعتبارها مجالا يفوق الحس. يقع زكى نجيب محمود وغيره من الفلاسفة فى المصادرة على المطلوب والتى هى عبارة عن أخذ المطلوب مقدمة لبيان نفسه، وذلك مع تبديل اللفظ بما يرادفه، كما لو كان المطلوب: كل الميتافيزيقا فارغة، فقلت كل الميتافيزيقا غير حسية وكل ما هو غير حسى فارغ، فإنه، وإن أنتج: كل الميتافيزيقا فارغة، فليس عين المطلوب عين الميتافيزيقا، أى مجرد تعريف اللفظة أو استبدالها بلفظة مرادفة، فما جدوى أن نقول إن الميتافيزيقا مجال ما بعد الطبيعة يفوق التجربة



الحسية سوى تفصيل اللفظة نفسها والميتافيزيقا كلام فارغ لا يكذب ولا يصدق لأنه كلام لا يشتقه المرء من التجربة. يقول زكي نجيب محمود إن كل عبارة ميتافيزيقية غير محسوسة إنما هي غير ذات معنى لأنها "مشتملة على كلمة أو كلمات لم يتفق الناس على أن يكون لها مدلول بين الأشياء المحسوسة"[5].

تلك ناحية أساسية من ضعف نقد زكي نجيب محمود للميتافيزيقا، والناحية الأخرى أن هذا النقد لم يتكامل مع بقية عناصر النقد في المفهوم الفلسفي، وقد اقتصر النقد عنده على نقد الوهم الميتافيزيقي، ولم يتجاوزه إلى نقد الوحي ونقد الاتجار بالدين ونقد البنية الفوقية المثالية ونقد الوهم الأخلاقي ونقد الشفافية بالإضافة لنقد الوهم الطبيعي ونقد الوهم الخاص. بل عزل منهجه الفكري تماماً عن مجال الدين فصار مصدر الدين وحياً يوحى إلى نبي أو رسول وإن سلم بأن "في الدين إما أن يصدق المتلقي ما يقال له وإما أن يرتاب، أعني أنه إما أن يؤمن بالرسالة وإما ألا يؤمن بها"[6]. ففي نهاية التحليل تبقى المنظومة الدينية "ركيزة إيجابية - بل أهم الركائز الإيجابية جميعا - فتضاف إلى ما عند الناس من علوم وفنون وآداب وأعراف وتقاليد وغير ذلك من مقومات المجتمع"[7].

وهكذا لم يكن زكي نجيب محمود في كل ما قاله عن الدين عالماً ناظراً نظرة نقدية فلسفية. وهو في هذا يفكر بطريقة فلاسفة الوضعية المنطقية نفسها الذين لم يكونوا ملاحدة وكانوا فضلا عن ذلك "مثاليين" في العديد من القضايا الفلسفية الخاصة بفلسفة العلوم. إذ لم يكن جميع أعضاء جماعة دائرة فيينا من الملتزمين بالتأويل الواحد لخط الفلسفة الوضعية. والتناقض بين الوضعية وبين المثالية وارد عند زكي نجيب محمود نفسه في فلسفته السياسية والاجتماعية.

وليس المقصود من النظرة النقدية الفلسفية الشاملة أن نضفي المطلق وإنما تعني إقامة مقاربة نسبية ترسم حدود المطلق في نسق أشمل وأعم يؤسس العقل النقدي العربي من جديد. وتأسيس العقل النقدي العربي لا يعني تأريخ مساراته المختلفة والطويلة بل وربما المهمة كما حاول طيب تزيني في الفكر العربي في بواكيره وآفاقه الأولى وعابد الجابري في بنية العقل العربي وتكوينه ومحمد أركون في تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

وما نحن في حاجة ماسة إليه ليس التأريخ وإنما تأسيس العقل النقدي العربي. وفي التسعينيات، راح زكي نجيب محمود يقترب من عملية التأسيس هذه



ضمن تجديد الفكر العربي، لكنه لم يتجاوز حدود الدمج بين الشروق من الغرب وبين الشروق من الشرق في كيان واحد موحد، فمن التراث العربي الإسلامي ما لابد أن يبقى ليضمن للعربي استمرارية تاريخية في حياته الثقافية، وهي استمرارية ضرورية لتظل للعربي هويته في جوهرها. ومن علوم الغرب الطبيعية والمناهج الجديدة ما يمكن أن نتقدم به نحن، في مصر والوطن العربي. أقول إذن إن زكي نجيب محمود لم يتجاوز حدود الموقف "الوسطي" الذي هو النقيض المستقيم لروح العقل النقدي، وهو يكتب يقول:

"على الجانبين جماعتان تقفان إحداهما من الأخرى على طرفي نقيض: إحداهما تغترف من تاريخها، والأخرى تغترف من أوعية الغرباء، والأولى ترى طريق النهوض في استرجاع الماضي، والثانية تطرح ماضيها وراء ظهرها مشدودة البصر نحو مستقبل جديد يولد، الأولون يحسبون على "اليمين" الذي يؤثر استنبات ثقافته وحضارته من تربته، والآخرون يحسبون على "اليسار" الذي يقبل شجرة الثقافة والحضارة مأخوذة من خارج حدوده لتُشتل في أرضه، والحق أن صاحبنا ـ كما يقول د. زكي نجيب محمود ـ وهو يقلب النظر في هذه المواقف لم يستطع أن يرى أملاً في أي من الجناحين، فالميمنة كما رآها، قمينة بأن تفلت منها قوة العصر، والميسرة ـ كما رآها أيضاً ـ قد تستتبع أن يفقد المواطن قوة تاريخه، وأما موطن الرجاء فيما تصور، فهو ذلك الوسط الذي تجمعت فيه جماعة الكتاب الكبار جميعاً" (٨).

ومن أبعاد الفرق بين روح العقل النقدي وبين روح الموقف الوسطي الذي يقفه زكي نجيب محمود أن النقد الفكري عنده إنما هو نقد لغوي لإبطال المقولات النظرية نفسها. ومن المؤكد أن زكي نجيب محمود كان على يقين منذ أواخر الأربعينيات بأن الحياة الفكرية العربية بحاجة إلى مراجعة تتناولها من الأساس، إلا أن دعوته للانتقال من عصر فكري عربي قديم إلى عصر آخر لم تصل بين النقد إلا اللغوي وبين نقد التصورات الكلية العقلية؛ وصارت الثورة الفكرية في نظره ثوره من أجل " التدقيق" اللغوي و" التوضيح" اللغوي. فمن اللغة تبدأ ثورة التجديد الفكري، وهو إذ يقول: " لست أتصور لأمة من الأمم ثورة فكرية كاسحة للرواسب، إلا أن تكون بدايتها نظرة عميقة عريضة تراجع بها اللغة وطرائق استخدامها، لأن

اللغة هي الفكر، ومحال أن يتغير هذا بغير تلك [٩]. لذلك حين نهض العرب من ظلام الجاهلية ظهر الكتاب الكريم وحين أرادت أوروبا أن تنهض من ظلام العصور الوسطى رفعت لواء " اللغة الواضحة"[١٠]. إذن البحث في فلسفة اللغة إنما هو بحث حاسم ليكون البحث عن صيغة فكرية عربية جديدة ركنا ركيناً لأى تفكير عربي جديد، تطوير الفكر العربي مرهون بتطوير اللغة العربية، والثورة الفكرية العربية مستحيلة بغير معاودة النظر في اللغة العربية السائدة. لكن هل يمكن أن يرتج بنيان الفكر الفلسفي العربي لمجرد تجديد معاني اللغة وتراكيبها؟ أظن أن عباس محمود العقاد كان على حق مبين حينما رأى في زكي نجيب محمود أديباً للفلاسفة، ذلك أن تجديد الفكر العربي عنده إنما في جوهره تجديد أدبي يعيد ترتيب أو يعيد تنظيم أو يعيد بناء الصورة أو الشكل الفكرى. وهو حين ينقد مفارقة اللغة العربية لهذا العالم فإنما يقصد اللغة العربية لهذا العالم فإنما يقصد اللغة الأدبية لا اللغة الفكرية. إذ يقول وإذا أراد العربى " تقويم قطعة أدبية فذلك إنما يكون بالنظر في ألفاظها وتركيب تلك الألفاظ قبل أن يكون بالبحث عن المضمون وما يستثير فيه من أضواء وظلال" [١١].

ومن الضرورى حقاً أن ننتقل بلغتنا العربية من مرتبة الجمال وجرس الألفاظ الفاتنة إلى حصيلة فكرية عربية جديدة نسهم بها في عالمنا الصخاب بمذاهبه ودعاواه. من الضرورى أن نتحول من اللفظ الجميل إلى اللفظ الدال، من جرس اللفظ إلى مدلوله. إلا أن التحول اللغوى شرط ضرورى للتحول الفكرى لكنه لايرقى إلى أن يكون مدار التحول الفكرى العربى المعاصر في عمومه. أما هذا المدار ففي ظنى أنه يتجاوز الحدود الضيقة لسلامة الشكل إلى المضامين الفكرية نفسها بكل ما تحويه من مقولات ومصطلحات ومفهومات راسخة لابد من إعادة النظر فيها جملة وتفصيلاً، شكلاً ومضموناً، هذا وإلا فسوف يبقى الشعر إلى فترة مقبلة طويلة الفضيلة العربية التاريخية الوحيدة وسوف نبقى في دنيا الفكر مختلفين.

ولايعنى كل ما أسلفناه من نقد أن زكى نجيب محمود ليس فيلسوفاً وإنما جاءت إضافاته الجديدة في ميدان الفلسفة العربية المعاصرة محدودة منذ عقد الخمسينيات على وجه التقريب بحدود مازالت تعرقل مسيرة العقل النقدى وتتحدر

"بنقد الفكر" إلــى حضيض المحاق. كـان زكـى نجيب الثقافيـة محمـود واعيـاً تمـام الوعى بأن" نقد الفكر لم يعرف قط طريقه إلى حياتنا الثقافية" [١٢]. عرفت حياتنـا تقداً اسمه النقد النقد الأدبى لكنها لم تعرف " نقد الفكر" إلى الآن وذلك لسبب جوهرى وهو أن الفكر العربى بنى معظمه على مقدمة أو مقدمات يحيط بهـا شـىء من التقديس أو من التوقير بحيث لم يتيسر للمفكر العربى أن يشكك فيها بحريـة أويرفضها بحرية. وقد لازم زكى نجيب محمود هذا الأمر، أى حتمية المرجعية الدينية منذ زمن بعيد وليس كما يصرح فى فترة متأخرة [١٣].

كان قد أتيح لزكى نجيب محمود منذ أول موضـوع خطـه قلمـه سنة ١٩٢٧ (أو ١٩٢٨) وهـو لا يزال طالباً فرصـة مكنتـه مـن الارتبـاط المبكـر " بالمقدمـات الدينية" للفكر. كان أول موضوع خطه قلمه " محاولة لتحليل شخصية الخليفة أبـى بكر الصديق، بقصد الوصول إلى ذلك الجوهر فى شخصيته" [١٤].

وما حدث له أو ما أراد لنفسه هو التعديل المستمر على تعاقب المراحـل فـى موقفه من الدين والتراث. ولم يكن تجديد الفكر العربى (١٩٧١) إلا علامـة علـى تحول جديد فى الموقف مـن الديـن والتراث. علـى أنـه لـم يتحـول قـط إلـى تطبيـق التحليل المنطقى على النصوص الدينية، ولو فعل لوجد الكثير من الأفكار الجديدة. إذ يقول جاك بيرك:

هذا العمل [أى التحليل المنطقى للقرآن] لم يقم به أحد حتـى الآن بالإضافـة لمقاربات أخرى يشير إليه بحثى إن جاز التعبير من جميع الجوانب. ولماذا نندهش؟

فالعرض القرآنـى المرتبط بمفهومـى البيـان والتفصيـل والذيـن يتضمنـان "التعبيرية" و "التمفصل" أقول إن العرض القرآنى يجاوز حقاً العلوم التـى عـادة مـا تطبق عليه، أى أن الدراسة المعجمية والنحوية، بل والخطابية، لاتكفى. فحتى عـالم كالزمخشرى التزم أغلب الوقت بحاشية المفردات وأبعـد مـا وصـل إليـه هـو مجموعات المفردات. ومـا أندر هؤلاء الذين يهتمـون من المفسرين المعاصرين بتعليل ترابط الآيات فيما بينها (ت.ب. عاشور) أو بتعليل آثارهـا الأسلوبية حينمـا تنتظمها جداول (سيد قطب). وفى الحالتين، يبقى التقييمان؛ وإن قاما على فهم عظيم

للغة، على شيء من الذاتية، وفيما يختص بالاستشراق ورغما عن بعض المقاربات السميوطيقية[١٥] فالاستشراق لم يحدد البؤر المركزية – فيما نعلم – لا من ناحية التصنيف ولا من ناحية النظام.

وسوف نظل إذن محصورين في حدود التقريب حول مواضيع هي في نظرنا مواضيع جوهرية ما لم يأت التحليل المنطقي الحديث الذي من وظيفته على سبيل المثال أن يقيم تحويلات إلى لغة كلغة بيانو المنطقية لتكمل على وجه الدقة الملاحظة الكيفية" [١٦].

والمقصود من التحليل المنطقي الحديث ما طرأ على علم المنطق من تحديث منذ نحو القرن من الزمن على وجه التقريب. إلا أن المؤلفين العرب المعاصرين غالباً ما يفتقرون إلى التمرس بأساليب المنطق الرياضي حتى يستطيعوا أن يستخلصوا النظريات الجديدة في مجال تطبيقه على مختلف نطاقات القول سواء أكان قولاً دينياً أو أخلاقياً أو ميتافيزيقيا أو مثاليا أو قوميا أو علمياً. زد على ذلك أن منطق أرسطو هو صاحب السيادة في الفلسفة العربية منذ أمد بعيد وأن بعض الفقهاء المسلمين أنكروا منفعة المنطق وحرموا الاشتغال به[١٧].

وكيف يطبق زكي نجيب محمود فلسفته المنطقية في مختلف علوم الدين وهو يستعير موقف الغزالي السلبي من المنطق. إذ لم يفت الغزالي أن يحذر من آفات قد تنجم من الرياضة والمنطق، " فقد تعجبنا الدقة العقلية التي نراها في الرياضة والمنطق، واليقين الذي ينتهيان إليه، فنتوهم أن هذا نموذج لجميع أقوال الفلاسفة مهما اختلفت موضوعاتها، وعندئذ نظن اليقين بما ليس من اليقين، بل قد يأخذنا الإعجاب بدقة الفلاسفة كما تتبدى في علومهم الرياضية والمنطقية، ثم يبلغنا عن بعضهم الكفر فنكفر معهم، إيماناً منا بأنهم أصحاب حق يقيني ودقة معصومة من الخطأ، [١٨] فوقف زكي نجيب محمود الموقف الشائع السائد القائل بأن المنطق خطر على سلامة العقيدة عند المؤمن. أو أقل إنه هذا الموقف ولم يصرح به تمام التصريح. وعلى أي حال فللسهروردي فتوى أفتى بها سائلا سأله عن رأي الدين في الاشتغال بالمنطق تحصيلاً وتعليماً، فأجاب السهروردي قائلاً: " وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشر". وأما السيوطي فيحرم الاشتغال بالمنطق، قائلاً

عن نفسه: " كنت في مبادئ الطلب قرأت شيئاً في علم المنطق، ثم ألقى الله كراهته في قلبي، وسمعت أن ابن الصلاح السهروردي أفتى بتحريمه، فتركته لذلك". كما تصدى ابن تيمية للمنطق ورأى فيه خطراً على تقاليد الإسلام وشن عليه هجوماً عنيفاً، في بعض مؤلفاته، ولا سيما في كتابه الشهير "الرد على المنطقيين".

والأمر المهم في سياق حديثي هذا عن طبيعة العلاقة بين فلسفة المنطق وبين الدين عند زكي نجيب محمود هو أن نلحظ كيف أنه حين أخذ المنطق الرياضي الحديث من التراث الأوروبي المعاصر، لم يخطر بباله أن يطبقه على مختلف معطيات التراث الديني القديم والحديث والمعاصر، إيماناً منه بأن لا شأن للرياضة والمنطق بالدين. فمن المعروف أن علوم الرياضة تنظر إلى الكم وينظر المنطق في طرق الأدلة، مما لا يمس العقائد الدينية في مضموناتها، ودقة الرياضة والمنطق غير ملزمة في نطاق العقائد الدينية. وكأن مشكلة علاقة الإنسان بالله مشكلة كادت " تستقر في نفوسنا على حلول نستقر عليها في حياتنا السلوكية" [١٩] وأصبحت بلا أي بعد نظري - منطقي - رياضي في الوقت نفسه الذي ساد فيه علماء وفقهاء جعلوا دراسة الكتاب الكريم دراسة لفظية تعيد الرواية حفظاً، كما قال التوحيدي في علماء عصره[٢٠].

وهكذا جعل زكي نجيب محمود الدين موكولاً إلى الإيمان والعلم موكولا إلى العقل ودون أن يحاول لحظة أن يمد قوانين الفلسفة المنطقية التي ناصرها لتدخل في شئون الدين، ولم يستطع على هذا أن يضيف إلى العقيدة الإسلامية أبعاداً فلسفية. بل امتزجت عنده العقلانية بموقف سلفي معتدل. فهو يقول:

" لو فتركز على الجانب العقلاني من جهة، وعلى الجانب السلفي المعتدل من جهة أخرى، لاستطعنا بأولهما أن نواجه عصرنا وهو عصر العلوم القائمة على عقل صرف متكئين في الوقت نفسه على أصول الشريعة الإسلامية والدراسات اللغوية والنحوية والفقهية التي هي قوام السلفي. على أن تكون هي السلفية التي تجعل للعقل نصيبه من التأوي كلما اقتضت الحاجة إلى تأويل، أقول إننا لو استطعنا الدمج بين هذين المحورين، لكان لنا بذلك أسس رفع الماضي في أسس العلاقات

الإنسانية ـ علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالله ومسايرة للعصر في علومه واتجاهاته الفكرية، لاسيما فيما يتصل بالاقتصاد والسياسة"[٢١].

وأغلب الظن أن سلفية زكي نجيب محمود إنما هي شكل محتواه الفلسفة المنطقية وما نطق به لسانه من اعتدال سلفي لا ينبئ ـ كما تصور البعض ـ عن اعتقاد الرجل في السلفية، لا لأنه مفكر منافق وإنما لأن التراث العربي والإسلامي عنده لا يجاوز حدود الشكل الأمر الذي يجعل الفكر العربي القديم زينة تزدان بها مقولاته الحديثة ولعله قد ذهب في تمييزه بين الشكل التراثي وبين المحتوى الحديث إلى الحد الذي يجعلنا نقول إنه في الظاهر من أنصار المعتزلة وفيما بطن وضعي منطقي. وهو يتظاهر في تجديد الفكر العربي بمناصرة مذهب المعتزلة ولا يعتقده على وجه اليقين، وإذا كشف اعتزاله، ظهر له ولنا مذهبه الغربي الأصلي المنطقي. فلو تمنطق في العقيدة لتزندق، كما يقولون. وليس زكي نجيب محمود سلفيا لسبب أساسي وهو أنه يرى أن " هذا التراث كله بالنسبة إلى عصرنا قد فقد مكانته، لأنه يدور أساساً على محور العلاقة بين الإنسان والله، على حين أن ما نلتمسه اليوم في لهفة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الإنسان والإنسان"[٢٢].

ومن ثم يرفض زكي نجيب محمود سلطان إشكالية الإنسان والله الماضية على إشكالية الإنسان والإنسان الحاضرة لأنه سلطان يصنع فكراً ميتاً لا فكراً حيا جديداً .

وأني لأسلم كما يسلم الكثيرون غيري أن زكي نجيب محمود واحد من أعلام التجديد الفكري العربي منذ الطهطاوي إلى يومنا هذا، حاول بطريقته الخاصة أن يوفق بين التراث والعصر كما سبق أن حاول محمد عبده المحاولة نفسها وكما سبق أن حاول الكثيرون غيرهما من أمثال عباس محمود العقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ ولويس عوض الذين ينتمون جميعاً إلى جوهر الروح العربية الثنائي منذ تأسيس الإمام الشافعي للأيديولوجية الوسطية.

وبالرغم من أن العروبة تميل إلى طابع خاص من طبائع العالم الإسلامي القديم وبالرغم من أن العالم الإسلامي القديم كان يجمع بين أديان مختلفة في إطار شرعي إسلامي وتحت شعار لغوي وثقافي واحد هو اللغة العربية إلا أن الحقيقة

العربية أو الحادث العربى أو الواقع العربى إنما هو واقع لغوى لا يمكن اختزاله إلى مجال التداول العقدى. فقد عبر سوريون وإيرانيون وأندلسيون فى اللغة العربية، واستعمل مسلمون ــ مقتنعون أو غير مقتنعين ــ ويهود ومسيحيون بل ومفكرون أمثال الرازى ــ الذى لا ينتمى لأى من هذه الأديان ــ اللغة العربية. وتدل الأرضية اللغوية المشتركة على الخضوع المشترك لمنطق تعبيرواحد، كما تدل على دخول مجال تداول ثقافى مشترك.

يقول د. عاطف العراقى بأنه يقرأ ابن رشد فى المقتضى العملى للمحدد اللغوى لمجال التداول، أى أنه فيلسوف عربى استعمل اللغة العربية ودخل فى تقويم عبارتها الفلسفية، لكنه سرعان ما يرده إلى المقتضى نفسه للمحدد العقدى لهذا المجال، أى أنه سرعان ما يرده إلى المحدد الإسلامى دون أن يقيس بالمحدد الثقافى العام لمجال التداول.

فهو يقول إن "الفلسفة العربية" تحتل مكانة بارزة فى تاريخ الفكر الفلسفى وإن "المؤلفين العرب" و "الفلاسفة العرب" و "الفلاسفة من العرب" أدوا دوراً بارزاً فى تكوين المذاهب الفلسفية ثم يضيف إنه يقدم "الفكر الإسلامى فى صورة دقيقة محددة تتناسب وحقيقة الدور الذى أداه فى مجال التراث الإنسانى".(٢٣) وبالتالى فهو لا يفصل بين المحدد اللغوى وبين المحدد العقدى ولا يستعمل المحدد الثقافى الأعمق لمجال التداول، فالنزعة العربية نزعة تخص طريقة الوجود لا طريقة الاعتقاد. بعبارة أخرى، النزعة العربية رمز يثير عالمى الجغرافيا والتاريخ أكثر ما يحرك عالم اللاهوت أو العقائد. ولا تغطى النزعة العربية مجموع الإسلام، ويظل انتشار العروبة أدنى بكثير من انتشار الاعتقاد الإسلامى الذى جاوز منذ بداياته حدود اللغة العربية، ولكن ما هو سبب الخلط بين العروبة والإسلام؟ وإذا كان ثمة ضرورة لربط "الفكر الإسلامى" بالفكر العربى" فما طبيعة هذا الربط الضرورى؟ يقول د. عاطف العراقى إن ابن رشد. وقف موقفا من "فلاسفة الإسلام". فلماذا يقول من جهة أخرى إن دراسته "تتعلق بالفلسفة الرشدية بأسرها سواء منها ما ظهر فى العالم العربى أو فى تطورها عند الرشديين اللاتينيين".(٢٤)؟ أم هل علينا أن نكتفى بالاعتقاد فى أن "الوصول إلى الحق وسط هذه التفسيرات من أصعب الصعاب" وفى

"الوصول إلى التفسير الذى يعد أقرب ما يكون إلى الصحة"، أى الاعتقاد فى العجز عن الوصول إلى رأى يقينى؟ كيف نرد ابن رشد إلى المحدد العقدى/ العقائدى لمجال التداول وهناك "جانب أو أكثر من جانب لا يتفق مع الدين فى جوهره مثال ذلك نظرياته فى خلود النفس، والمعجزة، وقدم العالم"(٢٥)؟ وكيف يكون الحديث عن صلة ابن رشد بالمحدد العقدى بعيداً عن نطاق وموضوع دراسة د. عاطف العراقى وهو يريد تقديم "الفكر الإسلامى" فى صورة دقيقة؟ وكيف يقول إنه يقدم "الفكر الإسلامى" دون أن يحل مشكلة التوفيق بين الإسلام والفلسفة؟ وإذا كنا قد أصبحنا ــ كما يقول د. عاطف العراقى ــ ننظر إلى الفلسفة من خلال قوالب محددة ما القالب غير العقدى الذى يجب أن نبحث على أساسه فى الفلسفة العربية؟ ما القالب الثقافى الذى قد يحل محل القالب الدينى الخالص؟.

واقع الأمر أن د. عاطف العراقى يرد المحدد اللغوى والثقافى إلى المحدد العقدى لأنه يحاول أن يؤكد على أساس جديد للنظر "لقضية الفلسفة فى الإسلام". ما جدوى الحديث إذن عن "آخر فلاسفة العرب"؟ ورغم أنه يقول إن قضية "قدم العالم" تخرج عن نطاق بحثه فإنه يدرسها فى صلب الكتاب نفسه عن "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد". فمادام هو يؤسس لقضية الفلسفة فى الإسلام لابد أن يتناول قضية "قدم العالم" التى لا تتفق مع الإسلام فى جوهره.

إنه يريد "للفلسفة العربية التقدم" وهو ينادى فى الوقت نفسه بإعادة تأسيس الفلسفة الإسلامية. وكيف نعيد تأسيس الفلسفة الإسلامية وابن رشد ذهب إلى حد نفى القول بوجود كليات مفارقة؟ كيف نعيد تأسيس الفلسفة فى الإسلام وتصور ابن رشد للكون كله، سماؤه وأرضه وحدة واحدة يتصل كل أجزائها بالأخرى اتصالا ضروريا محكما؟ ألا يتعارض قول ابن رشد بوحدة الكون كله مع آيات القرآن التى تقول بتصور متعال للحق والحقيقة: "هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون" (سورة الصف، الآية ٩) حيث تدعو الآية إلى شكل متعال للحقيقة أو إلى شكل يعلو على الكون وقوانينه؟

وعلى الرغم من أن د. عاطف العراقى يقيم ابن رشد على قمة عصر "الفلسفة العربية" فإنه يقول بالفلسفة الإسلامية ويحيل القارئ إلى مقدمة د. أحمد



فؤاد الأهوانى لكتاب "النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد" التى يصف فيها د.الأهوانى "النزعة العقلية" بأنها محاولة لتطبيق فلسفة المذاهب على تاريخ "الفلسفة الإسلامية". فى هذا الإطار يرجع د. عاطف العراقى اتجاه ابن رشد إلى ركيزتين أساسيتين إحداهما "العقيدة الدينية". فالفرق بين عالم الكلام والفيلسوف فى الدرجة لا فى النوع، أى فى المنهج لا فى المذهب. يدافع عالم الكلام عن الدين بالجدل ويدافع الفيلسوف عن الدين بالمنطق. والاختلاف بين الفيلسوف وبين عالم الكلام بخصوص الدين اختلاف فى المنهج لا فى الدفاع عن الدين. يجد د. عاطف العراقى فرقا جوهريا بين الاثنين، لكن هذا الفرق الجوهرى ليس فرقا فى الدفاع أو عدم الدفاع عن الدين إنما هو فرق فى الشكل المعرفى المستخدم فى الاستدلال، وقد نقد ابن رشد المتكلمين فى المنهج لا فى الرؤية نفسها، والواقع أن الخلاف بين ابن رشد وبين المتكلمين لم يكن فى المنهج وحده بل كان خلافاً فى جوهر الرؤية. فعلى حين كان علم الكلام بقصد نصرة آراء قد أعتقد ما فيها بأنها صحاح فإن الفيلسوف بما هو فيلسوف إنما قصده طلب الحق. وعلى حين يقول الدين بوجود كائنات مفارقة يقول ابن رشد "إن الكلى لابد أن يستند إلى الجزئى والمعقول لابد أن يستند إلى المحسوس"(٢٥) حسب تعبير د. عاطف العراقى الذى يضيف إن "ابن رشد يرى أن قول الفلاسفة (إن الكليات موجودة فى الأذهان لا فى الأعيان)، يراد به أنها ليست موجودة بالفعل فى الأذهان لا فى الأعيان، ولا يقصد منه الذهاب إلى أنها ليست موجودة أصلا فى الأعيان بل إنها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل"(٢٧). فالكليات غير موجودة خارج النفس وإنما تستخلصها النفس من الجزئيات. والكائن الموجود خارج النفس إنما هو "الموجود الشخصى" وحسب.

والخلاف بين علم الكلام والدين من ناحية وابن رشد من ناحية أخرى يبين من خلال مشكلة "قدم العالم". فعلى حين يقول ابن رشد بقدم العالم وبقدم المادة الأولى يقول المتكلمون بالحدوث، أى بحدوث العالم عن العدم. فكيف ينسجم القول بقدم العالم والتدليل على وجود الله؟ هل إثارة هذا السؤال يضعنا سلفا فى صف الغزالى وضد ابن رشد؟ أم أن القضية هى قضية أن يكون الفيلسوف منطقياً مع نفسه وتصوراته؟ يتعلق النزاع بأصل من أصول الدين لا بنص من نصوص



الإسلام. فالنص عبارة قابلة للتأويل. أما الأصل فهو المبدأ الذى لا سبيل إلى التخلى عنه إطلاقاً كالقول فى حدوث العالم، فإن هذا أصل من أصول الإسلام، لا سبيل إلى التخلى عنها بحال، فهل خالف ابن رشد القول بحدوث العالم؟ يؤكد د. عاطف العراقى أن ابن رشد قد خالف القول بحدوث العالم.

فهو يقول: "وبهذا يتبين المنزع العقلى الذى سلكه ابن رشد فى تصوره لمشكلة الأبدية إذ أنه يقيمها على نفس الأساس الذى أقام عليه مشكلة الأزلية ــ وهو يتساءل دائما عن السبب وعن المرجح، وعن الداعى لفعل شىء من الأشياء دون شىء آخر حتى يمكنه تصور العالم كله تصوراً يستطاع به تفسيره، طالما أن هذا التساؤل عن السبب والمرجح مطلب من أهم المطالب العقلية"(٢٨).

وفى مقدورنا أن نقارن بين عقلانية ابن رشد هذه وعقلانية ليبنتز من مبدأ السبب الكافى وحده دون غيره من المبادئ والأصول. وبالطبع هناك تداخل بين المبادئ والأصول إلا أن هناك دوما طريقا أفضل من غيره من الطرق والأساليب المنهجية، وهذا الطريق هو طريق مبدأ السبب الكافى، فهو المبدأ الذى يحكم فلسفة ليبنتز كلها.

والمبدأ اسم ظرف من البدء، وجمعه مبادئ، ويطلق على السبب ماديا كان أو صوريا أو غائيا. ومبدأ الشىء أوله ومادته التى يتكون منها، فالنواة مبدأ النخل، والحروف مبادئ الكلام، ولكل علم مبادئ ومسائل، والمبادئ هى الحدود والمقدمات التى منها تؤلف قياساته، وهى التى تتوقف عليها مسائل العلم، ولا تحتاج إلى البرهان، وللمبدأ عند الفلاسفة معان كثيرة، والمبدأ عند ليبنتز هو مبدأ السبب، والسبب هو الحبل وما يتوصل به إلى المقصود والجمع أسباب، وأسباب السماء مراقيها أو نواحيها أو أبوابها.

والفرق بين السبب والشرط أن السبب هو ما يكون الشىء محتاجا إليه إما فى ماهيته أو فى وجوده على حين أن الشرط هو ما يتوقف عليه وجود الشىء كالوضوء للصلاة.



والسبب مرادف للعلة، إلا أن هناك فرقا بينهما من وجهين: أحدهما أن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به، والعلة ما يحصل به. والثانى أن المعلول ينشأ عن علته بلا واسطة بينهما ولا شرط على حين أن السبب يفضى إلى الشيء بواسطة أو بوسائط.

وللسبب فى اصطلاح ليبنتز مبدآن كبيران للاستدلال العقلى: مبدأ عدم التناقض ومبدأ السبب الكافى. ويوجب مبدأ السبب الكافى أن يكون لكل شيء سبب يتوقف وجوده عليه، أو هو ما يتوصل به بصورة قبلية إلى تعليل وجود الشيء، أوعدمه، أو إلى تفسير كونه على هذه الحالة أو غيرها.

ويبدأ ليبنتز فلسفته بتقرير تفاؤل غنوصى. ويقول فى (الإلهيات) الفقرة ٦٥ من الخطاب التمهيدى إنه من المحال أن يخدعنا العقل. وفى الفقرة ٢٦٥ من (الإلهيات) أيضا يقول إن الله فى الوقت نفسه الذى يعطينا فيه العقل قد أعطانا مادة حل كل الصعوبات. بعبارة أخرى، لايوجد شيء لا يقبل التعقيل، وكل شيء يقبل مبدئيا أن يدخل فى مجال العقل، ويفترض هذا التفاؤل أن العقل العارف يتمتع بالطبيعة نفسها التى يتمتع بها سبب الوجود الذى يجعل الأشياء موجودة.

والعقل نفسه واللوجوس نفسه يُعرف ويُوجد. وفى الخطاب التمهيدى (للإلهيات) يقول ليبنتز إن ضوء العقل عطية من عند الله تماما كما أن الوحى نزول من عند الله أيضا. هناك إذن انسجام بين الإيمان والعقل، فمن واجب العقل وقواه الخاصة أن يقدم السبب فيما يعلمه الإيمان، وبالتالى لا يمكن أن يتعارض الوحى مع العقل. يقول ليبنتز فى الفقرة ٦١ إن هذا الجزء من العقل الذى نمتلكه عطية من عند الله ويقوم على الضوء الطبيعى الذى بقى لنا وسط الفساد ويطابق هذا الجزء الكل ولا يختلف عن الذى فى الله إلا من حيث كونه قطرة فى المحيط أو من حيث كون العقل الإنسانى متناهياً فى اللامتناهى. وحتى إذا لم يكن العقل الذى فينا لا متناهيا كما هو الحال فى الله فإنه يتمتع بالطبيعة نفسها، هناك إذن تواصل دنيوى بالعقل وفقط اختلاف فى الدرجة بين العقل الإلهى وبين العقل الإنسانى. يقول ليبنتز فى (الملاحظات) الفقرة ٦ إنه يرى أن هناك شيئا معينا أكثر فينا لأن الضوء الذى فينا خيط من خيوط الله. وإذا كانت الصلة التى تربط المتناهى

بااللامتناهي تعني أننا نستطيع أن نتقدم في تعقل العالم فإننا نفهم على نحو أفضل معنى الخلق. وهذا الإدراك المتنامي والتدريجي للطيبة الإلهية يقود إلى تنامي الحب. وهذا الدخول أو هذا التعايش مع الله يعطي النظام المقبل للفضل الإلهي. يقول ليبنتز في (المبادئ) الفقرة ١٤ إن النفس العاقلة أو العقل "صورة من الألوهية. إن العقل لا يقتصر على إدراك أعمال الله، بل إنه لقادر على إبداع شيء شبيه بها، وإن يكن ذلك في نطاق أصغر".. فيحاكي العقل، في مجاله وفي عالمه الصغير، ما يقوم به الله في العالم الكبير. ويقول ليبنتز كذلك في (المبادئ) الفقرة ١٦ : إننا نتأكد عن طريق هذا العقل نفسه من أن الأشياء قد خلقت على نحو يفوق كل أمانينا"، إذن فنحن نبرر الله. إذ يقول ليبنتز في (الملاحظات) الفقرة ٢٦ بأننا نحاكي الله بالعقل وتقوم سعادتنا على اتباع عقلنا، ومن ثم نفهم الأفضل. وبالتالي نجعل الأشياء أفضل في محيطنا. وذلك تبعاً لمبدأ ليبنتز عن الاقتصاد. ونساهم في تغيير العالم. إننا آلهة صغيرة في عالمنا. ففي الخطاب التمهيدي (للإلهيات) الفقرة ٤ يقول ليبنتز بأن فضل الله وعدله وحكمته لا تختلف عن حكمتنا وعدلنا وفضلنا إلا من حيث كونه فضل الله لا يتناهى أبداً، وبين النفس العاقلة أو الروح والله لا يوجد فارق إلا في الدرجة.

فقد أراد الله الأفضل وخلقه. وإذا كان ما يميز كل وحدة عنصرية (موناداً) الرغبة والإدراك بوصفنا نبحث عن تنمية عقلنا فإننا نقترب من الله.

وبدون الله لا يوجد سبب في الوجود، مما يقود إلى تصور السبب الذاتي عند ديكارت وإسبينوزا، غير أن ذلك لا يفسر ضرورة الوجود ولذلك لابد من إرادة وقصد وغائية، أي أنه لابد من مبدأ الأفضل، والأحسن، لابد من أن تكون الأشياء مخلوقة من قبل الله في حكمته، أي عقلياً، أما من الخاصية الوجودية فيقول ليبنتز في (الإلهيات) الفقرة ٧ بأن الله سبب الأشياء الأول، وهو في الوقت نفسه السبب الأخير. الله يجاوز العالم. وذلك على عكس الله عند إسبينوزا الذي يحايث العالم. فإن عالم ليبنتز ليس ضروريا بل هو مُختار بسبب معين. إنه السبب الكافي لوجود الأشياء. وهو السبب الذي يدفع الإرادة. يقول ليبنيتز في (المذهب) الفقرة ٣٧: "يتحتم أن يوجد السبب الكافي أو السبب الأخير خارج سلسلة أو مجموع سلاسل

الأشياء العرضية (الحادثة) كل على حدة، مهما بلغت هذه السلسلة حدا لا نهاية له" وفى (المذهب) الفقرة ٣٨ يقول أيضا إنه ينبغى أن "تو جد العلة الأخيرة للأشياء فى جوهر ضروري، يحتوى على تفاصيل التغيرات على نحو سام أشبه بأن يكون مصدرا لها: وهذا الجوهر هو الذى ندعوه الله".

"وهذا السبب الكافي لوجود العالم لا يمكن العثور عليه داخل سلسلة الأشياء الحادثة" (المبادىء) الفقرة ٨. وهذا السبب الأول والأخير هو الله لأنه يحدد نفسه بمقياس العقل.

قلنا إن القراءة العربية لابن رشد هي القراءة التي تقود الكتاب التذكاري عن ابن رشد المفكر العربي، الذى أشرف عليه د. عاطف العراقي عام ١٩٩٣. وقلنا إن هذه القراءة سرعان ما تنحرف إلى رد ابن رشد إلى المقتضى العملي للمحدد العقدي لمجال التداول العربي، أي أنها سرعان ما ترده إلى المحدد الإسلامي دون أن تلتزم تماماً بالمقياس اللغوى الثقافي لمجال التداول نفسه.

فأول بحث فى الكتاب التذكاري الذى أشرف عليه د. عاطف العراقى للدكتور إبراهيم مدكور " ابن رشد: المشائي الأول بين فلاسفة الإسلام" ينطلق من تاريخ الفكر الفلسفي فى الإسلام ومن جد المسلمين فى جمع كتب أرسطو فى أصولها اليونانية أو ترجماتها السريانية ومن حركة الترجمة فى الإسلام التى عمرت نحو قرنين.

ويتردد البحث بين المحدد العقدى وبين المحدد الثقافي فى التحليل، فابن رشد واحد من أعلام المدرسة الفلسفية الإسلامية حينا وواحد من المشائين العرب حيناً آخر. ويضطرب البحث دوما بين المشائين المسلمين وبين العالم العربي، وبين الفيلسوف العربي والتعاليم الإسلامية.

وتخيم ثنائية المحدد العقدى والمحدد الثقافي نفسها على بحث د. محمود فهمي زيدان " نظرية ابن رشد في النفس والعقل " حيث يحاول د. زيدان التوفيق بين الفلسفة وعقائد الإسلام. فيقول إن ابن رشد قد وجد التعريف الأرسطي للنفس معارضاً للعقيدة الدينية فى خلود النفس. " ذلك لأن النفس عند أرسطو ملتحمة

بالجسم التحام الصورة بالمادة، ولما كان الجسم مآله إلى فناء. فكذلك حال النفس"[٢٩]. ويقوم التوفيق بين أرسطو وعقائد الإسلام على تفسير ابن رشد النفس الناطقة صورة للبدن وتفسيره العقل مفارقاً للبدن، أى أن التوفيق يقوم على تجزىء قوى النفس وعلى اعتبار أن جانبا من النفس يفنى مع فناء الجسم. وبالتالى يستخلص د. زيدان أن ابن رشد " لم ينجح فى محاولته الدفاع عن عقيدة الإسلام فى خلود النفس" وبالتالى فهو لم ينجح فى التوفيق بين فلسفة أرسطو وعقائد الإسلام، ومن ثم كيف تستقيم القراءة العربية الإسلامية لابن رشد.

ويؤكد بحث د. عبد الفتاح أحمد فؤاد عن "الفلسفة الرشدية مدخل إلى الثقافة الإسلامية" على الخلط نفسه بين المقياس العقدى والمقياس اللغوى. ويؤكد ثانياً على إخفاق القراءة العربية /الإسلامية لابن رشد حيث يقول إن "الفلسفة التى هى نتاج العقل لاتتعارض البتة مع الدين الذى هو ثمرة النقل" [٣٠]. كذلك يقول الأستاذ سعيد زايد فى بحثه عن "ابن رشد وكتاب تهافت التهافت" بالفكرة نفسها: يبين ابن رشد "أن الفلسفة لاتناقض الدين بل تدعمه" [٣١]. ونفى التناقض بين الفلسفة والدين عند د.عبد الفتاح أحمد فؤاد والاستاذ سعيد زايد يتناقض مع نص ابن رشد الصريح فى كتابه: "فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" يقول ابن رشد إن كان ظاهر الشريعة موافقا للبرهان الفلسفى فلا قول هنالك " وان كان مخالفاً طلب هنالك تأويله."[٣٢]، أى طلب هنالك تأويل ظاهر الشرع ليتوافق مع البرهان الفلسفى، ومن ثم يفترض ابن رشد إمكانية التناقض بين الفلسفة والشريعة. ثم يحل هذا التناقض بتصور التأويل الذى هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية.

وزعم أن الأستاذ سعيد زايد يؤكد أن الفلسفة لا تتناقض فإنه سرعان ما يتناقض ويقر بعد هذه العبارة بسطور ما سبق أن اقتبسناه من نصوص ابن رشد نفسه وهو أنه إذا ظهر فى القرآن الكريم أو الحديث الشريف ما يخالف فى ظاهره حقائق الفلسفة، فما هو إلا ظاهر يقبل التأويل."[٣٣]. على أنه سرعان ما يجعل استعمال التأويل سبباً فى تفرقة المسلمين. كذلك يجمع ابن رشد ـ فى منظور الأستاذ سعيد زايد ـ بين القول بقدم الله وقدم العالم معاً. والواقع أنه إذا كان العالم

قديماً فإن الله لا يصبح علة إيجاده وإذا كان الله قديماً فإن العالم لا يصبح قديماً بل يصبح محدثاً. والواقع أيضاً أن الأستاذ سعيد زايد يقول إن العالم عند ابن الوليد قديم. وبالتالي كيف تتماسك القراءة العربية الإسلامية لابن رشد؟

تجيب د. زينب عفيفي شاكر في بحثها "مشكلة الحرية في فلسفة ابن رشد" بأن القول بالخلق الإنساني يناقض إجماع المسلمين. ويجاور هذا القول قول آخر، توفيقي، يرفع ظاهرياً، هذا التناقض:

" وجد ابن رشد أن الحل الأمثل لتلك المشكلة يكمن في الجمع بين نظريتي الجبر والاختيار" (٣٤). وتكرر د. زينب عفيفي شاكر القول التوفيقي قائلة هذه المرة إن " القدرة الإلهية والحرية الإنسانية تحكمهما علاقة جدلية واضحة." (٣٥) دون تحديد أو تفصيل هذه العلاقة الجدلية، فهي حيناً علاقة جدلية وحيناً آخر علاقة وسطية: "حاول ابن رشد إذن أن يخرج بحل وسط يصور فيه مشكلة الحرية الإنسانية تصويراً يتلاءم مع استقلال الذات الإنسانية، وحرية الإرادة من جهة ومع مبادئ الشريعة من جهة أخرى." (٣٦). وهكذا يقدم لنا ابن رشد ــ من منظور د.زينب عفيفي شاكر ــ حلا توفيقياً بين العقل والنقل، بين الحرية والعناية الإلهية، بين الآيات وبعضها.

أما د. نبيلة ذكري زكي في بحثها "ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية" فتثير السؤال نفسه: هل أراد ابن رشد التوفيق بين الشريعة والحكمة؟ أليس هذا التوفيق منهجاً أعمق أثراً ؟ وإجابتها نفسها بين النفي والإثبات فمن ناحية تؤكد أن ابن رشد كان يميل أكثر إلى العقل منه إلى الجانب الديني. ومن ناحية أخرى كان يريد القيام بمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، فهل حقاً كان عقلانياً أم كان دينياً؟

يظل ابن رشد في بحث " ابن رشد والمؤثرات اليونانية في فلسفته الإلهية" يحاول التقريب بين الحكمة والشريعة. ويتم التقريب دوماً على حساب الحكمة حيث إنه عندما لا ترقى بعض أفكار أرسطو أو لا تتفق وعقيدته يتركها. لكن كيف يستقيم اتباع ابن رشد المنهج العقلي في شروحه على أرسطو واتباعه منهجاً آخر في إحالات أخرى؟ هل منهج ابن رشد واحد أم متعدد؟ وكيف يستقيم تغليب الشرح

على الحكمة ونشأة التيار العقلي في الغرب وبالتحديد عند الرشديين اللاتينيين وارتقاء العقل أعلى مرتبة من مرتبة الإيمان في ضوء تطوير وإعادة تطوير أعمال ابن رشد؟

يتجلى التحليل التوفيقي لابن رشد في مقاربة د. نبيلة ذكرى زكي لمشكلة قدم العالم. فهي من ناحية تؤكد أن ابن رشد قال بقدم العالم، ومن ناحية أخرى تؤكد أنه قال بوجود الصانع مع أن التناقض بين القولين واضح، فقدم العالم يعني قدم المادة، أي أن مادة العالم أزلية وبالتالي لا تفنى. ومن ثم فمادة العالم والله أزليان معاً، وسواء أكان القدم بالصورة أو المادة أو الزمان أو الرتبة والذات فإن القول بأزلية المادة يعني تأليه المادة أو التصوير المادي للإله في الحالة الأولى فيصبح ابن رشد مادياً بمضى من المعاني، وفي الحالة الثانية يصبح ابن رشد حلولياً، وفي الحالتين ينفصل عن العقيدة الثابتة في الإسلام. وابتعاده هذا عن جانب من جوانب العقيدة يبين كذلك من تحليل د. نبيلة ذكرى زكي لتصوره لأزلية الزمان. فعرضها لتصوره للزمان الأزلي يؤكد أن الحركة أزلية بالضرورة: "والمادة لايكون لها مادة تسبقها ولا يمكن أن يمر ذلك إلى غير نهاية بل لابد من القول بوجود مادة أولى قديمة وموجودة منذ الأزل وهذه المادة لا تتكون لأنها لو كانت تتكون لكان ذلك من فساد ما قبلها لأن الفساد هو (كون) لغيره ولذلك يجوز أن يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجودا بل المتحول هو شيء له شيئية تحتسب وجوداً لأن العدم لا يتصف بالتكون." [٣٧] يخلق الله العالم، لكنه يخلقه من المادة القديمة، وبالتالي فالمادة أقدم من وجود الله أو هي أقدم خلق الله للعالم، كيف إذن حاول ابن رشد التوفيق بين مفهوم الله عند أرسطو ومفهوم الله الذي يتفق والعقيدة الإسلامية؟

على الرغم من إيمان ابن رشد بالمعاد وخلود النفس، يقدم تصوراً للمعاد وخلود النفس ينأى بها عن الصورة المعروفة عن العقيدة الإسلامية حيث إنه جعل – وفقاً لمنظور د. نبيلة ذكرى زكي – عودة النفس تتم بالنوع وليس بالعدد. وهناك فرق كبير بين العودة النوعية للنفس وبين العودة العددية فالعودة النوعية للنفس تعني أن النفس جوهر أما العودة العددية للنفس فتعني أن النفس تمرض، أي أنها زائلة لا تبقى وتقبل الفساد. " فالنفس باعتبارها صورة فهي تنقسم بالعرض وليس

بالذات بمعنى أنها تنقسم بانقسام الأجسام وسواء كانت الأجسام موجودة أو منعدمة فلابد أن تكون النفس واحدة لأن الصورة لا تتجزأ كالهيولى"[٣٨].إذن النفس في جانب منها ـ الصوري ـ زائلة ومن جانب آخر تظل خالدة وبهذا المعنى تتجزأ النفس رغم كونها جوهراً واحداً، فهي جوهر واحد يقبل القسمة إلى صورة ومادة، إلى عرض وجوهر معاً والأدق أن نقول إن ابن رشد يؤمن بالخلود ويؤمن بالزوال بالقدر نفسه. فالنفس تقال بالعرض وبالذات، بالصورة وبالمادة، وبانقسام الأجسام ووحدتها، بالوجود والعدم. فهي زائلة من جانب وخالدة من جانب آخر. أما د. نبيلة ذكرى زكي فتعتبر أن ابن رشد يؤمن بالخلود دون زوال النفس ؟ وذلك باعتبار أن النفس جوهر يخص أفراد النوع أي لجميع الأبدان وليس يخص كل بدن على حدة. واعتقاد ابن رشد في خلود النفس الكلية جعله يرفض فكرة الحشر الجسماني لأنه في حالة العودة بالبدن يصبح مذهبه مقر العودة بالعدد لا بالنوع"[٣٩].

وفي بحثه "ابن رشد بين حضارتين" يؤكد د. سعيد مراد على الطابع التوفيقي للاقتراب من ابن رشد، فهو حينا عربي، وحينا آخر مسلم دون توضيح الفارق بين المحدد اللغوي والمحدد العقدي والمحدد الثقافي، ورغم تقديمه منهاجية برتراند راسل على تناول عباس محمود العقاد فالدكتور سعيد ينطلق في العمق من تحليل العقاد. ويستخلص خلاصة يخلط فيها بين المحدد العقدي وبين المحدد الثقافي. ويغلب المحدد العقدي على سائر المحددات والمقاييس والمعايير الأخرى حيث يقول إن ابن رشد " فيلسوف نشأ وسط بيئة تعتقد بأن القرآن وقد نزل بلسان عربي وهو مصدر كل المعارف بل هو منطلق البحث الأصلي عقلياً كان أم شرعياً. "[٤٠]. وهو القياس الذي يُرضي العامة والفقهاء على السواء.

وفي بحثها عن "موقف ابن رشد من مشكلة الخير والشر" تؤكد د. مرفت عزت بالي على الفكرة نفسها قائلة إن ابن رشد" كان حريصاً على الرجوع إلى كتاب الله، وسنة رسوله" [٤١].

الهوامش

١) د. زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق ١٩٩٣، ص ٩٩.

(مكرر) د. زكى نجيب محمود، قيم من التراث، دار الشروق، ١٩٨٩، ص ١٢٠.

٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٣) المصدر نفسه، ص ١١٨.

٤) د. زكى نجيب محمود، قشور ولباب دار الشروق، ١٩٨١، ص ١٦٩.

٥) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

٦) د. زكى نجيب محمود. قيم من التراث، دار الشروق،١٩٨٩، ص ١٢٢.

٧) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٨) د. زكى نجيب محمود،، حصاد السنين، دار الشروق،١٩٩١، ص ١١٦.

٩) د. زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربى، دار الشروق، ١٩٩٣، ص ٢٠٥.

١٠) د. د. زكى نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، ١٩٩١، ص ١٦٥.

١١) د. زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ١٩٩٣، ٢٤٦.

١٢) د. زكى نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، ١٩٩١، ص ٣٠٩.

١٣) د. زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ١٩٩٣ ، ص ٥.

١٤) د. زكى نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق، ١٩٩١، ص ٤١٣.

١٥) انظر على وجه الخصوص ما صدر فى ألمانيا بكارلسروهيني، عام ١٩٨٨ تحت عنوان "علم النحو الوظيفى للعربية فى القرآن"، للمؤلف بهمانى نجار.

١٦) جاك بيرك، ترجمة معانى القرآن، باريس، سندباد، ١٩٩١، ص ٧٢٧ ـ ٧٢٨.

١٧) راجع: ابن الصلاح. فتاوى، ص ٤٢.

١٨) د. زكى نجيب محمود، تجديد الفكر العربى دار الشروق، ١٩٩٣، ص ١٦٨.

١٩) المصدر نفسه، ص ٩٦.

٢٠) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

٢١) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

٢٢) المصدر نفسه، ص ١١٠.

٢٣) د. عاطف العراقى، النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، القاهرة، دار المعارف، ط٥ ، ١٩٩٣، ص ١٩.

٢٤) المرجع السابق، ص ٢١.

٢٥) المرجع السابق، ص ٢٢، "هامش".

٢٦) المرجع السابق، ص ١٠٨.

٢٧) المرجع السابق.

٢٨) المرجع السابق، ص ١٨٩.

٢٩) ابن رشد، إشراف د. عاطف العراقى، مرجع سبق ذكره، ص ٤١.

٣٠) المرجع السابق، ص ١١١.

٣١) المرجع السابق، ص ١٩٠.

٣٢) ابن رشد، فصل المقال، مرجع سبق ذكره، ص ١٩.

٣٣) ابن رشد، إشراف د. عاطف العراقى، ص ١٩٠.

٣٤) المرجع السابق، ص ٢٤٦.

٣٥)المرجع السابق. وهى تحيل هنا إلى "مناهج الأدلة" لابن رشد وإلى كتاب خليل شرف الدين عن ابن رشد وإلى كتاب "المعتزلة ومشكلة الحرية" لمحمد عمارة" و"الفيلسوف المفترى عليه" لمحمود قاسم ومشروع رؤية جديدة للطبيب تزينى و"القرآن والفلسفة" لمحمد يوسف موسى.

٣٦) المرجع السابق، ص ٢٥٠.

٣٧) المرجع السابق، ص ٢٧٤.

٣٨) المرجع السابق، ص ٢٩٢.

٣٩) المرجع السابق، ص ٢٩٢.

٤٠) المرجع السابق، ص ٣٣٣.

٤١) المرجع السابق، ص ٣٦٢.



استباق ابن رشد للتنوير

لم يخصص الكتاب التذكارى الذى أشرف عليه د. عاطف العراقى دراسة واحدة عن علاقة التنوير الحديث بابن رشد، وذلك رغم قول د.عاطف العراقى بضرورة ابن رشد فى مواجهة الظلاميين.

أما اللجنة التنفيذية للجمعية الفلسفية الأفروآسيوية فى اجتماعها فى عام ١٩٩٣ فى موسكو وفى أثناء المؤتمر العالمى للفلسفة فقد قررت تنظيم مؤتمرها الدولى الخامس فى عام ١٩٩٤ فى القاهرة تحت عنوان " ابن رشد والتنوير" (٥-٨ ديسمبر ١٩٩٤). وانعقد المؤتمر فى التاريخ المحدد له وأصدرت دار نشر الثقافة الجديدة أعمال المؤتمر فى عام ١٩٩٧ (ط-١).

وأما العدد السادس عشر (١٩٩٦) من مجلة ألف المخصص لدراسة ابن رشد والتراث العقلانى فى الشرق والغرب فإنه خلا تماماً فى قسمه العربى من البحث فى التنوير. وفى القسم الإنجليزى أقام تشارلز بتروورث قطيعة معرفية بين ابن رشد والتنوير، وتشارلز بتروورث أستاذ السياسة بجامعة ميريلاند وهو مؤلف ومحقق ومترجم كتاب تعليق ابن رشد لكتاب فى الشعر لأرسطو (بالإنجليزية) وهو أيضاً محقق لعدد من الكتابات الأخرى عن بن رشد والرازى، كما قام بعدة ترجمات لأعمال الفارابى والرازى وابن رشد.

وتقيم ألبا رسلان اتشيكيبيجينتشن القطيعة المعرفية نفسها فى عدد ألف سالف الذكر ضمن بحثه " ابن رشد، كانط والعقلانية المتعالية: تركيب نقدى". فميز أستاذ الفلسفة بالمركز الدولى لدراسة الفكر الإسلامى والحضارة الإسلامية بماليزيا بين نمطين فى التفكير، نمط التفكير الإسلامى من ناحية، ونمط التفكير الغربى من ناحية أخرى، وبالتالى فهو يفرق تفريقاً حاسماً بين كانط وابن رشد.

لا يقيم عمانوئيل كانط - أحد أبرز فلاسفة عصر التنوير الألمان - الدين على العقل إنما هو يريد أن يثير السؤال: كيف أسس الأنبياء الأديان؟ وهو لا يثير السؤال حول دين واحد انما يثيره حول الأديان جميعاً، فهناك أديان عدة، ولا يستنبط كانط الدين من العقل المحض بل يمثل استنباط الدين من العقل حداً أعلى فقط لأن الأرجح لنا أنه لم يتم استنباط الدين من العقل فى أية لحظة من لحظات التاريخ الفلسفى.

يضع كانط إذن الدين في اعتباره، ويفرق بين العقل الخالص وبين العقل وحده، فالعقل الخالص يدرك الصور والمُثل العليا، أما العقل فقط فيقابل العقل الوضعي (الغيبي) القائم على الوحي ولا علاقة للعقل وحده (العقل فقط) بالدين في ذاته، والمشكلة الحقيقية التي يثيرها كانط هي مشكلة تعيين " الحدود".

وتقود الأخلاق Moralische عند كانط إلى الدين وتتسع لتصبح هي فكرة المشرع الأخلاقي العظيم والقدير والخارج عن قوى الإنسان، أما الدين فيقوم على معرفة الواجبات والأوامر الإلهية، وهو الإيمان الذي يقوم في أخلاقية الإنسان.

فهل الواجبات الأخلاقية صادقة بذاتها أم هي أوامر من عند الله؟ هل هي صادقة صدقاً إلهيا أم هي صادقة صدقاً إنسانياً خيراً؟ هل تنبع من خارج الإنسان أم من داخله؟

يجيب كانط إنها أوامر صادرة من الكائن الأعلى، لكن المرء لا يستطيع في الوقت نفسه أن يستند إلى الخير الأسمى، والإنسان ليس في حاجة إلى فكرة موجود واسمى متميز عن الإنسان لكي يعرف واجبه الأخلاقي، عليه أن يسلك وكأن الإله قد تخلى عنه، والإنسان ليس في حاجة إلى دافع غير قانونه الخاص به ومن ثم لا تحتاج الأخلاق إلى الدين بل هي العقل العملي الخالص على وجه العموم.

كذلك يفرق عمانوئيل كانط بين الدين الوضعي Des Blossen Lvltus وبين الدين العقلي. وأما الدين الوضعي، الموحى به، فإنه يقوم على عقيدة أبلغت إلينا، وهو يقوم على الأحداث والوقائع، كذلك هو إيمان تاريخي، لذلك فهو لا يصبح الا عند قوم بأعينهم، ولذلك أيضاً فهو لا ينفرد بكونه دينا. ومثل هذا الإيمان ليس حيا ولا موجبا للنجاة، ومن ثم فهو ليس ضرورياً بل هو في ذاته احتمال، وليس في الدين طقوس ولوائح وشعائر في المقام الأول بل الجوهر في الدين هو الأخلاق وضوابط السلوك.

وتتناقض المطالبة بالإيمان " بكنيسة بعينها. لأن الكلية غير المشروطة، الضرورية، لاتحدث إلا في الاعتقاد الفكري Reflektierende الذي هو ليس وحيا تاريخيا أو إيمانا عقائديا (عقديا) بل يعطي العقل نفسه أساساً كافياً أو علة كافية لكي يعتقد ما يريد أن يعتقد فيه. وفي هذه الحال لا تكون المعتقدات ممارسة للطقوس والشعائر وحدها، إلا



أن الإيمان الديني يطالب بقيمة كلية، ويعتبر الطقوس من جوهر الدين وبالتالي يضع الخبرة محل العقل، والإمكان محل الواجب في ذاته.

وقد يتفق الدين الوضعي، الموحى به، مع الدين العقلي حين يستعمل علماء الكلام الديني عقولهم في أمور الدين، وما يقوله كانط هنا هو بالضبط ما سبق أن قاله ابن رشد حيث قال إنه إذا كان الشرع مخالفاً للنظر البرهاني طلب هنالك تأويله حتى يوافق الشرع النظر العقلي، غير أن علماء الكلام لا يستعملون عقولهم في أمور الدين بل يستعملون القياس الجدلي الذي ينطلق من مقدمات افتراضية.

ولم يكن كانط ملحداً إذ ظلت المسيحية عنده النموذج الأمثل للدين العقلي (الطبيعي).

أما تشارلز بترورث فيحيل إلى ما يقوله جان جاك روسو في كتابه " في العقد الاجتماعي" أو "مبادئ الحق السياسي" إن " هذا العقل العلي الذي يرتفع دون إدراك السوقة هو ذلكم الذي يضع المشرع قراراته على لسان الخالدين ليجذب بالسلطة الإلهية أولئك الذين يقصر الحذر الإنساني عن زعزعتهم (الفصل السابع" في المشرع"). وهي عبارة تعيد صياغة مماثلة لمكيافيللي في حديث تيت ليف" جاء فيها: " صحيح أنه لم يوجد قط، وعند أي شعب من الشعوب مشرع فائق النبوغ لم يلتجئ إلى الله، وإلا فلما كانت قوانينه لتقبل، إذ غالباً ما تعرف الحكيم الخير دون أن يملك الحجج الساطعة لإقناع الآخرين" وفي العقد الاجتماعي أيضاً يقول جان جاك روسو" إن الشعب يريد الخير دوما من تلقاء نفسه، لكنه لا يتبينه من تلقاء نفسه دوماً. والإرادة العامة، دوما قويمة لكن الحكم الذي يقودها ليس دوما بالحكم النير، لذلك يجب تبصيرها بالأشياء كما هي وأحياناً كما يجب أن تبدو لها، وهديها إلى الصراط السوي الذي تبحث عنه، ووقايتها من غواية الأهواء الخاصة وتقريب الأمكنة والأزمة إلى عينيها، ودفعها إلى موازنة الفوائد الآنية والمحسوسة الجذابة بعواقب الغد البعيد الخفية. إن الخاصة يرون الخير لكنهم ينصرفون عنه، أما العامة فيرون الخير لكنهم لا يتبينونه، فهم جميعاً في حاجة إلى الإرشاد، ينبغي إرغام أولئك على أن يجعلوا إرادتهم مطابقة للعقل، كما ينبغي تمكين هذا من معرفة ما يريد." الفصل السادس في القانون". وقد ترجم تشارلز بترورث بنفسه من الفرنسية إلى الإنجليزية معظم نصوص جان جاك روسو. أما كاتب هذه السطور فيستعين بترجمة

عمار الجلاصي وعلي الأحنف (دار المعرفة للنشر، تونس، ١٩٨٠) مع تعديلها في بعض المواضع.

ويستخلص تشارلز بتروورث أن روسو فعل ما سبق أن فعله ابن رشد وأن روسو يتفق مع ابن رشد في القول بأن الدين ضرورة لابد من الحفاظ والإبقاء عليها دوماً وهي المقارنة المثيرة حقاً. فروسو لم ينشغل بالدين إلا في ذلك التصور عن المشرع الملهم الذي يحيل إليه تشارلز بتروورث، وصحيح أن روسو يحمل في جلبابه روحاً دينية إلا أنه لم ينشغل بالدين مثلما انشغل سابقوه من كبار المفكرين السياسيين جميعاً من مكيافيللي إلى مونتسكيو. وكان الدين عند روسو رابطة معنوية واجتماعية قوية يترابط فيها الخارج والداخل، البعيد والقريب، السطحي والعميق، على نحو يقوى " الرابطة الوطنية" وقد أضاف روسو في وقت متقدم، في العام ١٧٦١، فصلاً آخر إلى كتابه في "العقد الاجتماعي" (او إلى مبادئ الحق السياسي) لم يكن واردا في خط سير الكتاب الأول. وكان عنوان الفصل: في الدين المدني، وقد كتب مسودة الفصل في الدين المدني على الوجه الآخر من الأوراق التي كتب عليها روسو الفصل الثامن في المشرع (الكتاب الثاني) الذي استقى منه تشارلز بتروورث تصور روسو لضرورة الدين، وكما أكد ابن رشد على ضرورة الدين أكد روسو على ضرورته بالكيفية نفسها.

إلا أن تشارلز بتروورث ما لبث أن لاحظ أن روسو لا يمثل بالقدر المعقول روح عصر التنوير وحده ويشير إلى أن دولبكس وديدرو ودالمبير يمثلون من جهتهم التنوير في كليته وجهة النظر التي تقول بضرورة نقد الدين. ومن هذا المنظور لابد من إعادة التصورين الرشديين اللذين ارتبط الأول منهما بالعصر الوسيط المتأخر ونظرية الحقيقة المزدوجة وارتبط الثاني منهما بالصفحات الأخيرة من كتاب ابن رشد " تهافت التهافت" حيث كتب ابن رشد يقول - تبعا لتفسير تشارلز بتروورث بأن الأنبياء مخادعون.

إلا أن تشارلز بتروورث يقول إن ابن رشد يختلف عن مفكرى عصر التنوير أمثال فولتير ودالمبير وديدرو وغيرهم من المفكرين الأحرار. ويؤكد أنه لا يوجد في كتب ابن رشد المتخصصة أو الموجهة إلى الجمهور ما يجعل الباحث اليوم يعتبره واحداً ممن مهدوا إلى تيار التنوير الأوروبي الحديث.

ويستند تشارلز بتروورث ـ دون أن يصرح تمام التصريح ـ إلى ما سماه الفيلسوف دلتي والمؤرخ ماكس فيبر وعالم النفس ياسبرز بالفهم Understanding وهو الفهم الذاتي الذي يقابل التفسير الموضوعي وبدل أن يفسر تشارلز بتروورث الصلة بين الفلسفية والشريعة تفسيراً موضوعياً يحيل إلى التصديق، وذلك كما يقول ابن رشد، إن طباع الناس متفاضلة في التصديق. فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية.

والصدق هو روح الحقيقة والوجه الذاتي للحق والتعرف على هذا الحق هو ممارسة التصديق من هذه الطرق الثلاثة. فكل إنسان يعرف الله ومخلوقاته من الطريق الذي اقتضته جبلته وخلقته وطبيعته من التصديق.

وهكذا يتنافى الفهم الذاتي (التصديق) لثنائية الحقيقة الدينية والفلسفية عند تشارلز بتروورث مع التفسير الموضوعي للثنائية نفسها، فليس هناك حقيقة دينية وأخرى فلسفية إنما هناك تفاوت إنساني في التصديق.

وإذا كان تشارلز بتروورث ينقد الحقيقة فخطابه نفسه واحد من الخطابات الحقيقية. لذلك فإن نقده للشكل المتعالي للحقيقة لا ينفي كل حقيقة، وهو يستبدل حقيقة متعالية بأخرى.

وكلمة " العلو" تعني الحركة. ثم أصبحت تعني النهاية التي تتجه إليها الحركة. والعلو هو الصعود إلى شيء أعلى، وبهذا المعنى يعلو العقل، غير أن الكلمة قد أصبحت تعني ما يهدف إليه العقل بعلوه.

وتقابل كلمة " متعال " كلمة" كامن". وعلى الرغم من ذلك فليس هناك تعارض ضروري بين الكمون والعلو، فمثلاً الله في المسيحية متعال. إلا أننا نحيا فيه ونتحرك فيه، ووضع البعض كلمة " الكل في الله للتفرقة بين العلو الكافي في المسيحية وبين كمون وحدة الوحدة الوجودية.

وتشير كلمة " علو" إلى نهاية فكرنا التي ربما تعذر الوصول إليها، كما تشير إلى تفكيرنا في هذه الغاية وسعينا للوصول إليها، فقيمتها تتلخص إذن في كونها تبعث فينا الإحساس لما لا نستطيع أن نحصل عليه كاملاً وبما ينبغي أن نسعى إلى تحقيقه .



وتنحصر المشكلة في كيفية تعبير العقل في وقت واحد عن وضع هذه الغاية والسعي إلى بلوغها، هل يستقل الشيء ـ الذي يتجاوزنا ـ عن عقولنا أم أنه من خصائص العقل أن يبرز أسمى نقطة فيه؟

هناك الحقيقة. لكن هناك أيضاً الاعتقاد فيها، إنها مشكلة الصدق التي لابد من الإشارة اليها حيث تعيد ثنائية الصدق والكذب ثنائية الغاية المثلى والسعي إلى بلوغها. الإنسان الصادق هو من يطابق كلامه الحقيقة بحسب اعتقاده، ومعنى ذلك أن الصدق الخبر شرطين: أحدهما مطابقته للحقيقة، والآخر مطابقته لاعتقاد المؤمن. فإذا كان الكلام مطابقاً للحقيقة، ولم يكن مطابقاً لاعتقاد المؤمن، أو كان مطابقاً لاعتقاد المؤمن، ولم يكن مطابقاً للحقيقة، لم يكن تام الصدق فالصدق التام إذن هو المطابقة للحقيقة والاعتقاد معاً، فإن انعدم واحد من هذين الشرطين لم يكن الصدق تاماً.

والصدق ليس تاماً عند الوثنيين والمشركين والكفار والمنافقين. فالمنافقون يظهرون وكأنهم مؤمنون، لكنهم ليسوا كذلك في الحقيقة، تتحرك سلوكياتهم المراوغة بين جميع اللا يقينيات. ويزدوج عندهم الفعل والكلام، وفي النهاية فهم يقفون إلى جانب الباطل، لأنهم لا يفعلون ما يقولونه أو يقولون ما لايفعلون، أما الكفار فقد بلغهم الحق، لكنهم يرفضونه ويخفونه، بل هم يخطئونه، الكافر لا ينافق إنما يعتقد في الباطل رغماً عن الحق.

فالصراع بين الحق والباطل يحتل الحيز الأكبر في النص الديني، وهو صراع في الموقف والحجة كما في سبيل الحياة والحقيقة نفسها. ومن وقف إلى جانب الباطل أنواع: الإحيائيون، أبو جهل، أبو طالب، أهل الباطن، المنافقون والكفار الذين يرفضون لكنهم لا يؤمنون، هم ملحدون لكنهم ليسوا غير مؤمنين ولأنهم غير راضين عن مناقضة النبي (صلى الله عليه وسلم) يكذبونه، بل يقولون أكثر من ذلك: " يقولون عن الله الكذب."

إلا أن المشكلة تقع على تبليغ الرسالة لا على شيء آخر. بعبارة أخرى المشكلة هي مدى حقيقيةالبلاغ، أما الحق فهو الله نفسه، إذن نقد الحقيقة ليس تدميراً ميتافيزيقيا للمطلق أما هو نقد لعملية الاتصال أو التحاور أو تلقي الرسول للرسالة.



وإذا كان ابن رشد ناقداً للحقيقة فخطابه نفسه واحد من خطابات الحقيقة وإلا ما كتب أو تفلسف أو بحث أصلا عن الحق وأحبه أو عشقه. لذلك أقول إن نقد الحقيقة ليس نفياً للحق بل المقصود بنقد الحقيقة تعرية آليات الخطاب.

ويفضح ناقد الحقيقة ألاعيب الحقيقة التى يمارسها خطاب الحقيقة، ويبين أن الكلمات ليست بريئة فى تمثيلها العالم والمعنى وأن المنطوقات لا تتوافق مع المفهومات وأن الأسماء لا تعكس المسميات. إنه يبين أن للخطاب ـ نشاطاته السرية وإجراءاته الخفية فالحقيقة تخفى ما تشير إليه وتتكلم عنه. ذلك أن ما تضمره الحقيقة وتسكت عنه هو أنها متعالية، مطلقة، نهائية، ثابتة، أحادية، إرهابية. ومن ثم أصبحنا لا نبحث عن الحقيقة بل نبحث عن الحجاب الذى ترتديه الحقيقة وتعنيه. فى هذا البحث لا تتعال الحقيقة على شروطها ولا تكتفى بذاتها، ولم تعد جوهراً قائماً بمعزل عن خطاب الحقيقة، ولم تعد نهائية وأصبحت قراءة وإعادة قراءة وسلسلة من التأويلات والتفسيرات والشروحات المتلاحقة للعالم والأشياء والكلمات، وأصبحت لا تصدق فقط من الناحية العقلية أوالمنطقية أو النظرية أو الدلالية بل أصبحت تصدق أيضاً من ناحية اختلافها، كبتها، سياستها، هيمنتها، ضلالها، تلاعبها.

ولا شك أن الخطاب الفلسفى الرشدى هو خطاب البرهان القاطع والترتيب والإحكام، والوضوح والتمييز والتطابق، لكنه فى الوقت نفسه عند ابن عربى كما سيبين فى الفصل السابع خطاب تُعمل على تشكيله لعبة قوى وسلطات، ويتحكم فى إنتاجه خليط من الرغبات والاستراتيجيات، ويبنى على منظومة من الاعتقادات والأوهام، إنه نسيج من الاستعارات والإيضاحات، ومحصلة ترسبات وتراكمات، ونظام من المراجع والإحالات، وشبكة من الأعراض والدلالات، وهو كذلك يتقنع ويتضح فى آن واحد، يحتجب ويبين فى وقت واحد، هو تعاقب لفظى لا يولد سوى التبديل وأخيراً فالخطاب مجال للتصنيف والاستبعاد، وحقل للتجريب والتيه، وعالم من الإمكانات والاحتمالات وفضاء من الإشارات والتنبيهات.

والجانب اللاهوتى، الميتافيزيقى، فى نقد ابن عربى للحقيقة هو اعتبار المجاز أساساً للفكر واعتبار الخيال أصلاً للتصورات وتحويل الرمز إلى بداهة الفلسفة الأولية. وهكذا يقوم الموجود على الوهم والتشبيه. وإذا كان نقد الحقيقة نقداً للحقيقة المطلقة فقد

الحقيقة يقوم على " ميتافيزيقا اللغة" أو على "ميتافيزيقا الفجوة" بين الوجود والفكر، حيث يعبر المجاز عن هذه الفجوة ويقوم مقام الفكر. فليس الخطأ، والوهم والضلال " غشاوة" على العين والبصيرة وإنما هو حجب تمليه بنية الحقيقة بالذات. والبحث الجديد عن أنماط الوهم هو فى الوقت نفسه تنقيب عن "معنى أصلى" والسعى الحديث إلى إظهار الوهم من وراء الأشياء والكلمات هو المعنى الحقيقى لكون نقد الحقيقة نقدا لاهوتياً، ميتافيزيقيا، ما ورائيا. صحيح أن الحقيقة لم تعد مطلقة، ولكن ناقد الحقيقة ينقب عن أصل آخر ولابد أن يقود نقد الحقيقة إلى استبدال الوهم أو الخطأ بالحقيقة. وبهذا المعنى لا يفلت أحد منا من أصولية ما، لأنه لا يخلو أحدنا من التماهى مع ذات له أو الحنين إلى بداية أولى أو العسكرة وراء فكرة أو وراء نص ما من النصوص فالأصولية نزعة تسكننا جميعاً .

وهكذا وإن كان ابن رشد ناقداً للحقيقة فإنه ليس من أصحاب الشك المطلق فى الحقيقة بل يبحث عن حقيقة ما، عن حقيقة من نوع آخر، لاتكون معطى، خفية، ينبغى البحث عنها، بل تكون نتاجاً للعقل والتاريخ معاً. فالحقيقة نفسها قد نشأت سلفا عن اختلاف الظروف والشروط والملابسات والأهواء والفرق. وبلغت مرحلة نقد نفسها فى العصر الحديث حيث أعلنت أن أحداً لا يمتلك الحقيقة وحده وأنها ليست واحدة بل متعددة وأن كل واحد منا يبنى حقيقته وأن الحقيقة نفسها أصبحت لا تطابق الحكم مع الموضوع القائم خارج الذهن كما أنها أصبحت لا تتواطأ مع المعنى الأزلى، القائم فى الذات المتعالية. أصبحت تتعلق بظروف تشكلها وشروط إنتاجها وانبنائها وتتوقف على معطيات التجربة ومواضيع النظر وحقول القراءة وأحوال الذات العارفة. أصبحت نتاجاً للمحاكمة الإنسانية وشكلاً من أشكال ممارسة الإنسان لذاته، أى أنها أصبحت نتاجاً لتأويل الإنسان لوجوده.

ولا يعنى التنوير زوال الحقيقة المطلقة أو أن الإنسان يتجرد عن منازعه القدسية، الغيبية. فلقد سبق أن أشرنا فى البداية إلى الفرق بين الحق الإلهى وبين الحقيقة الإنسانية. ونضيف أن القدسى عنصر من عناصر الوعى والغيبى مبدأ من مبادئ الاجتماع، فلا اجتماع بلا عقيدة، ولا عقيدة إلا و تحيل إلى غائب، ولا عقيدة من دون سلطة مقدسة. فلا مجال، إذن، لرفض الدينى فهو زمن من أزمنة الإنسان، ولحظة منطقية ضرورية من بناء الإنسان المنطقى، وكل زمن منفى، يعود على أسوأ ما يكون العود وأرهبه. ولهذا فالمطلوب ليس تدمير المقدسات أو إنكارها أو استبعادها أو تجاهلها، بل المطلوب هو

إعادة إنتاج الحقيقة الإسلامية وتداولها تبعاً لطابعهـا النسبي والنظـر إلـى الحقيقـة القرآنيـة بكل وجوهها ومستوياتها وأبعادها.

الحقيقة إذن ضرورية. فهي واحدة من مقولات ارتبط بها تشكل الفلسـفة والحداثـة. ويأتي نقد الحقيقة الحالية ضمن سـياق السوفسـطائية الجديـدة التـي تشـكك شـكاً مطلقـاً فـي الحقيقة. وكيف الشك المطلق في الحقيقة والحقيقة مقولـة قديمـة قدم الفلسفة نفسـها، إذ أن الفلسفة كانت منذ البداية الإغريقية بحثاً عن حقيقة الكائن نفسه. وابتداء من ابن رشد تمـت صياغة مقولة حقيقية من خـلال مقولـة الحقيقـة المزدوجـة بحيث تنطلـق الـذات المفكـرة، الحاضـرة، المتيقنة من ذاتها بفعل تمثلها لذاتها، وأصبح جانب من الحقيقة عبارة عن اليقين الذي ينتجه هذا التمثل، وذلك خلافاً للموقف السوفسطائي: لاريب بوجود حقيقـة مـا لواقـع ما، ولا ريب أيضاً بإمكان معرفتهـا، وإلا امتنـع القول وأصبح الكـلام غير ذي جـدوى. وكان تصـور ابن رشد للحقيقة المزدوجة بداية لتفكيك الحقيقة اليقينيـة، الثابتـة وكـان بدايـة مراجعة الحقيقة كتطابق بين الذهن والواقع وعنى ابن رشد مـن الحقيقـة المزدوجـة الربط بيـن بداهــة التمثــلات ومطابقــة الأحكـام وصحــة المعــارف وبيـن الــذات المتفلسـفة واستراتيجيتها. وهكذا لايعني نقد الحقيقة نفيها، بل إتاحة المجال مقولات الإنتـاج، التوليـد، الإجـراء، المفاضلـة، التفسير، السلطة، الممارسـة،اللعـب، إلـى جـانب جوهـر الوحـي ومقولات التطابق، البداهة، الوثوق، الإثبات، الثبات التقليدي. ومن هنا تشتغل الحقيقة على المـواد وتسـتخدم المعـايير وتبنـي النمـاذج وتصـوغ الوقـائع وتنتـج الموضـوعـات وتشـكل الخطابـات وتخلـع الـدلالات وتمـارس مـع الـذات دون أن تصـل إلـى اليقيـن المعرفـي. وترتضي لنفسها أن تكون منظومة تأويلية تفسر العالم وتنفتـح علـى الكـون. ذلـك أن نـاقد الحقيقة إذ تحدث عن موت الحقيقة المطلقة واهتم بتفكيك الحقيقة فإن تصوره للحقيقة يبشر بولادة جديدة للحقيقة، وهذا مـا يتجلـى فـي اعتبـار الحقيقـة منظومـة تأويليـة منفتحـة علـى الكون، ومن هنا لا تنتج الفلسفة في نفسها " أية حقيقة" ولا تعلـن عـن حقيقـة مـا. بـل هـي وسيط تصوري يربط بين الأحداث. وبالتالي فهي لا تشتغل على الوقائع مباشرة ولا تنتـج معرفة سليمة بصدد هذه الوقائع.

فلا معنى لأن يكون القـول الفلسـفي صادقـاً أو كاذبـاً، فـالصدق والكـذب، والحسـن والقبح، والمشروع وغير المشروع، والخير والشر، كلها تصـورات لهـا قيمتهـا التفسـيرية

فى المجالات الإجرائية التى تشترطها ممارسة الفكر الفلسفى. فهى معايير صالحة فى العلم والفن والسياسة والأخلاق. أما العمل الفلسفى فلا يُقر أو يقيس بقدر ما يستشكل ويجادل وينفتح على الكون ويسائل الحقيقة فى ضوء الكائن. يتشكل النص الفلسفى كموقع تصورى أو صيغة عقلانية أو حقل للإمكان أو مدار للمعنى أو أفق للحقيقة . إن ابن رشد ناقد للحقيقة، لكنه لا يعتذر اليقين البرهانى، التمثل، الحضور. وهو لا يتخلى عن الصرامة والوضوح، التواطؤ، الضرورة. إنه يعلى أن الحقيقة قد سلمت نفسها إلى التأويل، المنظور، زاوية النظر، وجهات النظر العقلى.

أما بول كيرتس أستاذ الفلسفة المتفرغ بجامعة نيويورك (بافلو) بأمريكا فيؤكد أولاً أن مؤرخى الثقافة قد استعانوا " بلفظ التنوير للدلالة على التيارات الثقافية التى بزغت فى القرنين السابع عشر والثامن عشر فى الثقافة الأوروبية الحديثة. وهذا اللفظ مردود إلى رينيه ديكارت الذى يلقب بأبى الفلسفة الحديثة. بيد أن جذوره مردودة إلى آراء الرشديين اللاتين."[1]. أما فرن بولو أستاذ التاريخ بجامعة نيويورك ببافلو (أمريكا) فيرى أن ابن رشد لم يكن على ما كان يُتهم به من أنه" مفكر حر". ويقول فرن بولو بالفصل بين ابن رشد والرشدين: "وحقيقة الأمر أن ثمة عدداً هائلاً من الأفكار قد ارتبط بمن كانوا يسمون بالرشديين . ولم تكن من بينهما أفكار ابن رشد. وفى عام ١٢١٧ أدان أسقف باريس ٢١٩ قضية لهؤلاء الرشديين المخربين".[2]. إلا أنه يعتقد أن ابن رشد على الرغم من ذلك " لم يكن له التأثير الأعم فى تطوير الإسكلائية ودفع العقل إلى الصدارة الرسمية فى المسيحية. وهذه إحدى المساهمات الكبرى لابن رشد فى الغرب"[3]. وفى عبارة موجزة يقول فرن بولو " بأن ابن رشد، سواء كان قوة إيجابية أوسلبية، قد أحدث تأثيراً هائلاً فى تنمية القوى التى انتهت إلى التنوير"[4]. ويعتقد أوليفر ليمان أستاذ الفلسفة بجامعة جون مدرز (إنجلترا) أن اعتبار ابن رشد مفكراً " تنويرياً ليس اعتباراً صعباً.

ومن البين أن فهم الإيمان من زواية أنه مهم ولكن دوره ثانوى من حيث أنه تأويل شعبى وعملى للفلسفة، من البين إذن ـ فى نظر أوليفر ليمان ـ أن هذا الفهم يتفق مع التنوير.

ويبين تيموثى ماديجان أستاذ الفلسفة بجامعة نيويورك ببافلو (أمريكا) فى بحث عن "ابن رشد والتنوير والتساؤل عن الحاجة إلى مجتمع متنور" كيف من يمكن أن نواجه الانتقادات المعاصرة الموجهة إلى مشروع التنوير بالاستعانة بابن رشد وينظر شيتفان فيلد

أستاذ الدراسات الشرقية بجامعة بون (ألمانيا) فى بحثه " بين أرنست رينان وأرنست بلوخ إلى تذكر ابن رشد واكتشافه وابتكاره، الاستقبال الإوروبى منذ القرن التاسع عشر " إلى ابن رشد على أنه ممهد للتنوير الأوروبى الحديث. ويعتقد أن هذا الرأى كان ومازال ملائماً للعصر: " نحن فى مقدورنا أن نتعلم من ابن رشد وكانط أن ليس ثمة مرحلة نهائية للتنوير، مرحلة مكتملة ومنتصرة. إن التنوير هو دائماً عملية محكومة بالتاريخ."[٥]. وإذا كان التنوير بالمعنى الذى يقصده عمانونيل كانط أو بالمعنى الذى يقصده ابن رشد " هو أن تكون لديك الجسارة فى إعمال حكمك العقلانى فإن هذا الحكم ينتمى دائماً إلى زمان معين ومكان معين."[٦]. وقال د. محمود حمدى زقزوق أستاذ الفلسفة ووزير الأوقاف إنه "ليس هناك خلاف على زعامة ابن رشد للتنوير فقد كان لفكره التنويرى دور بالغ فى دعم الحركة العقلية فى أوروبا فى العصور الوسطى وحتى مشارف العصر الحديث. ولكن الخلاف يمكن أن يدور حول الطريقة التى اتخذها ابن رشد للتنوير".[٧]. ويزعم د. محمود حمدى زقزوق فى بحثه " مفهوم التنوير فى فكر ابن رشد" أن طريقة ابن رشد فى عملية التنوير كانت فى أساسها مختلفة عما تمخضت عنه عملية التنوير فى أوروبا."[٨]. وهو لاينبغى السير فى فهمه لابن رشد وراء فهم الرشدية اللاتينية. لكنه سرعان ما يؤكد أن ابن رشد من أعظم رواد التنوير فى العالم. ويؤكد كذلك أن أفكار ابن رشد فى التمسك بالعقل كانت ولا تزال لها تأثيرها البالغ فى الشرق والغرب. فكيف نربط فى وقت واحد بين رفض الرشدية اللاتينية وبين القول بعالمية وتنوير ابن رشد ؟! لا يجيب د. محمود حمدى زقزوق عن هذا السؤال!

وهكذا فربط ابن رشد بالتنوير الغربى الحديث هو ربط يتبناه تيار خاص فى الفكر الغربى المعاصر يمثله على سبيل المثال لا الحصر بول . كيرتس وفرن بولو وأوليفرليمان وتيموثى ماديجان وشيتفان فيلد وغيرهم من المفكرين الغربيين القلائل الذين يقولون بارتباط ابن رشد والتنوير أما فى مصر فيبدو د. مراد وهبه وحيداً" فى هذا السياق.

وكان د. مراد وهبة قد بدأ فى ربط ابن رشد بالتنوير فى البحث الذى ألقاه فى عام ١٩٧٧ فى مؤتمر للفلسفة الإسلامية فى سان فرانسسكو بعنوان" ابن رشد والتنوير" حيث

قال بأن فلسفة ابن رشد قد أسهمت فى توليد التنوير فى الغرب على حين أنها فشلت فى هذا التوليد فى الشرق.

وكان التنوير فى الغرب قد بلغ ذروته فى القرن الثامن عشر الفرنسى على وجه التحديد. وهو القرن الذى هوى فيه المفكرون" دقة العبارة ورقتها، النعومة التى تقوم على الإيحاء بأمور كثيرة دون أن تنطق بها، والرقة التى تألف استعمال العبارات الجازمة"[٩]. ولا يعارض القرن الثامن عشر أن تكون لأفكارنا بنية منطقية على غرار أفكار القرن السابع عشر، غيّر أن هذه البنية تظل خفية. إن ما يهواه المفكرون فى القرن الثامن عشر هو " رهافة الفكر" "والرهافة - وهذا ما يعرفونها به - هى تارة تشبيه أو كناية رقيقة، وتارة استعمال كلمة نعطيها معنى ونجعلها فى الوقت نفسه قابلة لحمل معنى آخر، أو أنها كذلك علاقة دقيقة بين أفكار ليس بينها إلا القليل من الصلة المشتركة، أو التقريب بين أشياء متباعدة أو تفريق ما يبدو لنا موحداً. إنها طوراً تشبيه جرىء وطوراً استعارة جسور تكشف ما بين كائنات معروفة من علاقات خاصة ما كانت مرئية من قبل . إنها فى عدم التعبير عن الفكرة الا بنصفها ثم تركها تتكشف. رهافة الفكر هى ما يسبغ على الحديث كل فتنة ففى الأحاديث يبدو كل شيء وكأنه يتلو بعضه بعضاً مثلما تتتالى الأفكار فى رؤوسنا، الا اننا لا نعرف كيف جاءتنا الأفكار وربما ظن أحد الناس أنه امتلك الحقيقة المطلقة ولكنها تفلت منه فى الحال"[١٠]. ويؤكد القرن الثامن عشر كذلك " أن كل تأكيد للحديث يجب أن يتضمن قدراً كافياً من عدم الدقة بحيث يمكن للآخرين أن يقولوا: " ولكن "ينبغى أن تظل فى الحديث جوانب غامضة تستثير الذهن"[١١]." وكان الفكر فى القرن الثامن عشر يبحث عن طرق جديدة لإدراك الأشياء وإيضاحها، وكان يريد أن يكشف جميع مظاهرها وأدق فوارقها وأن يقيم بينه وبينها علاقات جديدة، وأن ينظمها على خلاف ما نظمت به حتى ذلك الحين، وأن يجد كل درجات التعبير الموافقة لهذه المكتشفات"[١٢]. وهو يعبر بألف طريقة وطريقة عن تنوع المعطيات الحية، ويرفض النموذج الهندسى فى التفكير الذى يعجز عن استيعاب التنوع نفسه، فهو يفكر بالخيال أويتخيل بالفكر، الإمكانات المتاحة كافة، إن وجهات النظر المختلفة غير محدودة، وكذلك الواقع غير محدود، يمتاز القرن الثامن عشر عن غيره من القرون الفكرية بمزية المرونة

العقلية التى تدرك المتغيرات من داخل الأمور المتشابهة كما تدرك بالقدر نفسه التأليف من داخل التناقض .

ولم يعد العالم فى القرن الثامن عشر مبنياً بناء متينا متماثل الشكل، ولم يؤد ذلك قط إلى إزالة الميتافيزيقا، بل كان يمتلك القرن الثامن عشر رؤية ميتافيزيقية للعالم، وجاوز هذا الامتلاك " سيادة العقل" الذى أصبح قادراً على الخلق والإبداع.

هناك إذن من جهة اعتبار العالم تنوعاً لا ينتهى، أبدى الحركة واعتبار الكون "مجموعة هائلة من الأجسام يؤثر بعضها فى بعض، ويتقوض فيها كل شىء على شكل ما ليعاد تركيبه بشكل آخر، ولا يمكن أن نكون فى هذا الكون مادة متجانسة،فالمادة تجد ذاتها لابد أن تكون غير متجانسة. ينبغى أن تكون هناك لانهاية من العناصر المختلفة، ولكل من هذه العناصر طاقته الخاصة وأسلوب عمله الخاص، وذلك كما فى هذه الكومة من الذرات التى نسميها" ناراً" فإن لكل ذرة منها طبيعتها وعملها وهناك قوانين بمقدار ما هناك من فوارق بين الصفات الخاصة بكل ذرة . ولا يمكن أن يكون فى هذا الكون هدوء مطلق، فكل شىء فيه هو فى حالة حركة، وكل شىء فيه فى حالة مد دائم، والأشكال التى تأخذها الأشياء فى الطبيعة ليست أبداً نهائية.[١٣].

وإذا كان صحيحاً أن ابن رشد قد مهد إلى توليد هذه المجموعة من الأفكار التنويرية فإنه من المحال أن نقول إنه ساهم فى توليد القول التنويرى بأن ليس فى العالم مبدأ بنيوى واحد يضفى عليه الوحدة أو التماسك. غير أن الوضعية العلمية التى ميزت التنوير وبلغت ذروتها فى فكر أجست كومنت مردودة إلى قول ابن رشد بالفلسفة البرهانية، أى بالفلسفة العلمية فقد ارتبط عصر التنوير بتصور معين للعلم، ويقول هذا التصور بأن العلم لا يبحث عن تأسيس نظام للطبيعة ولا يبحث بحثا موضوعيا عن علاقات واقعية بين الأشياء إنما يحاول العثور على خير هذه العلاقات ويترك الفكر المرهف " نسبية " العلاقات المختلفة بين الأشياء ولا يعطيها " قيمة " مطلقة" أما القيمة المطلقة فهى مهمة " الميتافيزيقا". وقد فصل أجست كومنت فيما يبدو بين اللاهوت والميتافيزيقا. العلم الوضعى دون أن ينفى وجود مبدأ بنيوى كبير يوحد تنوع العالم — " إن للعلم إذن غاية مزدوجة: أن يباشر البحث عن وقائع جزئية، ثم ينشىء بعدئذ ما حققه من مكتشفات متتالية أو آنية، لا مذهبا بالمعنى الميتافيزيقى بل كلا حسن التنسيق تجمع فيه

الأشياء في أنواع وتصنف في فصول أو تتكامل في مجموعات خاضعة لبعض القوانين."[١٤].

لكن ذلك لم يكن قد دافع ابن رشد إلى نفي أن غاية العلم هي البحث عن مبدأ تنوع العالم. وهذا فرق كبير بين ابن رشد والتنوير الأوروبي الحديث أو بينه وبين تيار من تيارات التنوير الأوروبي الحديث. فابن رشد وإن كان عقلانياً فهو ليس فيلسوفاً ملحداً. لذلك يذكرنا د. علي عبد الفتاح المغربي في بحثه " التأويل بين الأشعرية وابن رشد" بما قاله ابن رشد في "فصل المقال" أن تأويل المبادئ كفر[١٥]. وهو واحد من ضربين من الخطأ في الشرع. وهو خطأ ليس يعذر فيه أحد من الناس. تأويل مبادئ الشريعة إذن كفر وتأويل ما بعد مبادئ الشريعة " بدعة" و"الجاحد" لله والنبوات والسعادة الأخروية والشقاء الأخروي وهي أصول الشرع " كافر"، "معاند بلسانه دون قلبه".

وهكذا لم يمهد ابن رشد لتيار معين من تيارات الإلحاد الأوروبي الحديث ولم يمهد لتيار معين من تيارات التنوير الأوروبي الحديث إنما ساهم في التمهيد إلى العقلانية الدينية أو المجاوزة العقلية للنصوص المقدسة.

هوامش

١) ابن رشد والتنوير، مرجع سبق ذكره، ص ٣٣

٢) المرجع السابق، ص ٤٤

٣) المرجع السابق، ص ٤٥

٤) المرجع السابق، ص ٤٧

٥) المرجع السابق، ص ١٠٠

٦) المرجع السابق

٧) المرجع السابق، ص ١٠٥

٨) المرجع السابق، ص ١٠٦

٩) برنار غروتويزن، فلسفة الثورة الفرنسية، ترجمة عيسى عصفور، دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٠، ص ٢٥.

١٠) المرجع السابق، ص ٢٦

١١) المرجع السابق، ص ٢٦-٢٧

١٢) المرجع السابق، ص ٣١

١٣) المرجع السابق، ص ٣٢-٣٣

١٤) المرجع السابق، ص ٤٠

١٥) ابن رشد ، إشراف د. عاطف العراقي، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٥.



القراءة الإبستمولوجية لابن رشد

" وأعتقد أنه إذا أجرى تعديل على إبستمولوجيا ابن رشد فإن من شأن ذلك أن يفضى إلى مرجعية أفضل فى تناول مسائل الإبستمولوجيا"

بول كيرتس

تعتمد القراءة الإبستمولوجية لابن رشد النظر إلى أعماله من ناحية فلسفة العلوم، سواء أكانت العلوم تمدنا بمعرفة الطبيعة (كالفيزياء أو الكيمياء أو علم الفلك) أو بمعرفة الإنسان والله (كعلم الكلام وعلم الفقه وعلم السياسة). والقراءة الإبستمولوجية هي القراءة التي تحاول الإجابة عن مجموعة متنوعة ومختلفة من الأسئلة: هل نعتبرها - أي العلوم - حقيقية؟ وإذا اعتبرناها حقيقية هل من حقنا أن نقول بأن نتائج العلم حقيقية؟ ما طبيعة نتائج العلم؟ ما المقصود بالضبط بنتيجة العلم؟ ماذا ينبغي أن نفهم من وراء مصطلح "الحقيقة"؟ حينما يكون أو يدور مصطلح في أفلاك العلم. كيف يمكن أن نصل إلى مثل هذه المعرفة؟ ماذا نستطيع أن نستخلص فيما يتصل بملكة المعرفة وبوجود المعرفة العلمية بالطبيعة؟ ماهو الامتداد الذي نستطيع أن نعطيه إلى نمط المعرفة القادم من العلوم الطبيعية والإنسانية؟ ما هي الصلة التي تربط العلوم بالأنماط المعرفية الأخرى؟

ولابد من أن تحدد مجال البحث. لن نتساءل على سبيل المثال عن المعرفة العلمية الرياضية، لأن ابن رشد قال مسبقا إن معادلات الرياضيات تصبح ضرورية بصرف النظر عن مطابقتها للواقع. "ويتسق هذا الموقف مع تعاليم أرسطو الذي رأى أن الرياضيات لا تستمد صدق قضاياها من حس أو تجربة وإنما من تطبيق قواعد الاستدلال التي يقدمها المنطق وندرك صدق قضايا كلا العلمين قبليا أو بحدس أو إدراك مباشر، كما يتسق هذا الموقف مع مواقف المناطقة المعاصرين" كما يقول د.محمود فهمي زيدان في مقدمة بحثه في نظرية ابن رشد في النفس والعقل" في الكتاب التذكاري إشراف د. عاطف العراقي. ليس لمعادلات الرياضيات وجود واقعي وإنما تصورات في الذهن نصل إليها بالتجريد.

وفي القرن العشرين تم الاعتراف بالطابع الافتراضي الاستنباطي للمعرفة الرياضية. وأما في علم الفلك فقد كان اليونان - في إطار تفسير الظواهر الفلكية - ينسبون إلى النجوم مسارات ومسافات متغيرة تبعا للأرض ومن ثم كانوا يحددون الأشكال الرياضية والمنحنيات والسرعات. كان عندهم إذن رياضيات وتصورات رياضية يستخلصون منها النتائج المعنية، وذلك على نحو يوحي بأنه لا يوجد علم ممكن عند اليونان بدون استعمال الرياضيات. وقد أشار ابن رشد في "كتاب الكليات

فى الطب" إلى أن علم الأحياء يستخلص نتائجه استخلاصاً أكيداً ويقينيا شأنه فى ذلك شأن العلوم الأخرى دون أن يستعمل الرياضيات.

إذن ما شروط استعمال الرياضيات فى نمط معرفى معين؟ ماذا تضيف الرياضيات إلى المعرفة العلمية؟ هل التصور الرياضى شرط ضرورى لعلمية المعرفة؟ أن لا يكفى أن نقول إن الرياضيات تضيف الدقة إلى المعرفة والعلم لأن الدقة لا تلعب دوراً معينا فى العلم. ماذا يعنىرد علوم إلى علوم أخرى كما أراد د.مراد وهبة أن يرد العلوم الطبيعية إلى الفيزياء والفيزياء النووية على التخصيص ورد العلوم الاجتماعية والانسانية إلى السياسة؟ يعنى الرد فى جوهره تحديد كل تصورات العلوم الأخرى على أساس تصورات أساسية فى بعض العلوم واستخلاص قوانين العلوم الأخرى من بعض العلوم، هل يعنى ذلك استعمال المناهج نفسها أم الرد؟ هل يجب أن نستعمل فى جميع المعارف العلمية مناهج واحدة؟ هل فى مقدورنا أن نصوغ علوماً مثل علم الكلام أو علم الفقه أو علم النص بنقل بسيط للإجراءات المتوفرة فى العلم الوضعى؟

لدراسة القراءة الإبستمولوجية لابن رشد هناك تحديد لابد من وضعه هو أن نقتصر على العلوم التى لايقبل طابعها العلمى النقاش وهى العلوم المبنية على البرهان عند ابن رشد لا الرياضيات فى ذاتها أو علم الكلام أو علم الفقه. فالعلوم البرهانية تبين المنهج العلمى فى صورته البسيطة والواضحة.

والسؤال الإبستمولوجى يخص المنهج العلمى الداخلى للعلم. ومن ثم فإن كل الاعتبارات والادعاءات الخاصة بالهدف الذى لابد أن نجرى وراءه فى بناء العلم أو تلك الاعتبارات حول أصل العلم هى اعتبارات غير جوهرية، بل هذه الاعتبارات هشة للغاية، وعلى سبيل المثال الربط بين العلوم والتقنيات لم تظهر منذ القدم إنما هى فكرة حديثة ترجع إلى القرن السابع عشر. ومعظم الكشوف التقنية لا تحيل إلى وضع تقنى بعينه، وأما الاختراعات التقنية فهى بلا أساس علمى، على سبيل المثال تقريبا كل علم الفلك لايخدم سوى علم النجوم وتطور التقنيات فى العصور الوسطى ولم يتم على أساس علمى، وإذا كان العلم انطلاقا من القرن

التاسع عشر قد ارتبط بالتقنيات فإن هذا الارتباط قد تم فى ضوء نوع معين من التقنيات هى تقنيات التجريب كالساعة والعدسة والميكروسكوب.

وحتى القرن السابع عشر كان تصور أرسطو للعلم هو التصور السائد، وكان سبب سيادة تصور أرسطو حتى ذلك الوقت برغم العيوب الجوهرية والافتراضات المجانية أن البرهان منتج. وهو كذلك لأنه يعطى طابعاً عقلانياً للتجربة المحسوسة، أى أنه يبدو أنه يؤكد التجربة اليومية للبشر كافة. فأرسطو يكرر مع قليل من التجربة المعطيات المباشرة للحواس.

فبدأ جاليليو ونيوتن فى القرن السابع عشر فى تحديد طموحات المعرفة وفى افتراض الأسلوب الميكانيكي فى التفكر (المادة تعادل الصورة والحركة) وفى اعتبار الواقع رياضيا من حيث جوهره لا من حيث ظاهره. وتخلى جاليليو – فى سياق اكتشاف النقط الشمسية - عن التفسير الأرسطى وأحل محله نمطاً جديداً من "المعقولية" العلمية. ولم يعد تفسير الشمس يميل إلى جوهرها، إنما أصبح يميل إلى إنتاج الشمس وتفككها، ووضع مكان سلطة الكتب سلطة الوقائع كما يقول جاليليو فى الرسالة الثانية حول النقط الشمسية.

كيف إذن مهد ابن رشد للعلم الحديث وقد ارتبط بأرسطو؟

– أ – القياس البرهانى

وفى الإجابة عن السؤال يركز محمود أمين العالم و د. فؤاد زكريا على الجانب المعرفى/ الإبستمولوجى فى فلسفة ابن رشد. وناقشا على وجه التحديد بحث د. أحمد محمود صبحى حول أحكام الفلسفة البرهانية والتوفيق بين الدين والفلسفة. وذلك فى الكتاب التذكارى نفسه الذى أشرف عليه د. عاطف العراقى ونشره المجلس الأعلى للثقافة عام ١٩٩٣.

واختلف محمود أمين العالم مع د. أحمد محمود صبحى من منطلق التأكيد على أن الفكر الرشدى "خليط من أقيسة جدلية وأقيسة برهانية"[١]. وأن ابن رشد يدعو إلى استعمال البرهان للوصول إلى "أقصى اليقين"[٢] لأن البرهان هو "الشكل الأتم"[٣] فى المعرفة. وينفى العالم عن حق التناقض الوهمى بين المنطق الأرسطى

وبين الدين الأرسطى لأن البرهان طريق بين ثلاثة مناهج لمعرفة الله. والاختلاف بين د. صبحي وبين العالم أن العالم يقول بأن الفلسفة برهانية على حين يقول د.صبحي بأن الفلسفة تنأى عن المفهوم الأرسطى للبرهان[٤]. ورغم إعلان د. فؤاد زكريا عن ضرورة إعادة النظر فى تصور د. صبحي فهو يؤكد تحليل د. صبحي حينما يقول إن أفلاطون كان يرى أن الفلسفة مرتبطة "بالجدل"[٥] وبأنها تقود إلى "تناقض"[٦] مما يحول دون "إصدار حكم قاطع على طبيعة الحجج الفلسفية"[٧].

ومن ثم يرتبط محمود أمين العالم و د. فؤاد زكريا و د. مراد وهبة بالفلسفة البرهانية على حين يشك د. صبحي فى تصور ابن رشد للربط بين الحكمة والفلسفة. ويفصل فصلاً نهائياً بين البرهان العلمي وبين طبيعة الحجج الفلسفية.

والتصور اليونانى القديم الذى مهد لتجديدات التصور الحديث فى القرنين السابع والثامن عشر هو التصور نفسه الذى كان أساساً لتصور ابن رشد عن العلم. وأصبحت الإبستمولوجيات الحديثة تنظر نظرة نقدية إلى العلم. وهى تنظر من زاوية الوصف (أو التوصيف) والتقنين والتأسيس. أصبح ضرورياً أن نميز بين العالم والفيلسوف، فـ " رودولف كارناب" فيلسوف أكثر منه عالم وآلبرت أينشتين عالم أكثر منه فيلسوف، وابن رشد فيلسوف أكثر منه عالم وإن كان يقول بالفلسفة العلمية، البرهانية لابد أن نميز بين العلم وبين الخطاب حول العلم، بين العلم ودراسة العلم. ولم يكن أرسطو إبستمولوجيا بالمعنى الحصرى، الضيق لكلمة إبستمولوجيا فقد أسس تصوراً معينا حول ما يجب أن يكون عليه العلم وأدواته، وحلل بعضا من التصورات البنيوية مثل العلة والبرهان والاستقراء ومبدأ البرهان. وكان أرسطو يربط ربطا إبستمولوجيا واضحا بين العلم والبرهان. وذلك كما يبين من تحليلاته فى المنطق، وإذا كان هناك أخلاف بين خصائص البرهان بالتصور الأرسطى فى "التحليلات" وبين خصائص البرهان بالتصور الرشدى فى "تلخيص البرهان" فإن التطوير الذى أنجزه ابن رشد لا يخص خصائص البرهان التقنية إنما يخص استخلاص النتائج بالنسبة للفلسفة فى ضوء ارتباط العلم والبرهان، أى أنه يستخلص أن الفلسفة برهانية، علمية. وهذا الطابع البرهانى لا يتعارض مع تصور فلسفته وغيرها من الفلسفات "الجدلية". فنحن نؤيد القول بأن فلسفة ابن رشد "جدلية"

بطبيعتها، ونستخلص نتيجة معاكسة للنتيجة التى توصل إليها د. صبحى حيث يفصل بين الفلسفة وبين التأويل، وبين التصور الأرسطى للبرهان وبين التوفيق الدينى الفلسفى.

وهذا لا يعنى أننا نؤيد فكرة أن الفكر الرشدى "خليط" من أقيسة جدلية وأقيسة برهانية. فليست الصلة التى تربط الطابع الجدلى للفلسفة بالبرهان هو "الخليط" إنما لابد أن نميز بين المعنى الموسع وبين المعنى الضيق. فبالمعنى الضيق، التقنى، المنطقى، الفلسفة ليست برهانية إنما هى أقرب ما تكون إلى بناء الأقيسة الجدلية. وبالمعنى الموسع لمصطلح "البرهان" الفلسفة خطاب برهانى قاطع. وهو موسع أيضا لأنه لابد أن يتسع إلى "التأويل" الذى لا يلجأ إلى "المعنى القاطع" بل إلى "المجاز" أى إلى إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة الملتبسة.

يقول أرسطو فى "التحليلات الثانية" بأن المعرفة العلمية هى معرفة "كل واحد من الأمور على الإطلاق، بالحقيقة، لاعلى طريق السوفسطائيين، الذى هو بطريق العرض"(٨). ومعرفة كل واحد من الأمور على الإطلاق هى معرفة "العلة التى من أجلها الأمر، وأنها هى العلة، وأنه لا يمكن أن يكون الأمر على جهة أخرى. ومن البيّن أن هذا هو معنى: "أن يعلم". "والعلم اليقين هو العلم بالبرهان. ويعنى أرسطو بالبرهان "القياس المؤتلف اليقينى". ويعنى بالمؤتلف اليقينى الذى نعلمه بما هو موجود لنا" وقد يكون القياس من غير طريق القياس البرهانى، أى قد يكون دبا لكتيا لقطقيا، جدليا، يقتضب أحد جزئى المناقضة: أيهما كان. والمناقضة هى التقابل الذى لا وسط له بذاته.

البرهان هو القياس الذى يسميه "أبو دكسيس" ** أرجو إعادة كتابتها بخط واضح **.

فليس كل استدلال قياسا. وليس كل قياس برهانا. وأما موضوع العلم فهو الضرورى والثابت، أى ما يتعارض مع العرض. والبحث فى علة الأمر يؤكد الطابع اليقينى للعلم على عكس ادعاء نقاد تنوع الأقيسة.

والكلى الذى هو موضوع العلم لابد من تفصيله. لماذا نقول "محمول على كل الموضوع"؟ ولماذا هو بذاته؟ ولماذا هو يقال بالكلى؟

١ ـ هناك الكلي المحمول على ماهية الموضوع: ماهو بذاته هو أولاً، الأشياء الموجودة فيها هو الشيء: مثال ذلك في المثلث الخط، وفي الخط النقطة. وذلك أن جوهرهما هو في هذه الأشياء؟

٢ ـ هناك الكلي الذي يحتوي على الموضوع في جوهره: "الأشياء التي توجد في القول المخبر ما هو الشيء، وجميع ما كان من الأمور توجد الأشياء، تلك الأشياء موجودة في القول المخبر ما هي. مثال ذلك الاستقامة والانحناء موجودان للخط؛ والفرد والزوج للعدد؛ والأول والمركب؛ والمتساوي الأضلاع والمختلف الطول"[٩].

٣ ـ هناك الكلي الذي هو موجود بذاته للجزئيات والآحاد. "فأما جميع الأشياء التي ليست موجودة على أحد هذين الضربين فهي **أعراض**: مثال ذلك الموسيقي "أو البياض للحيوان"[١٠]، طريقة وجود وليست طريقة حمل، إنه الكلي المحمول على شيء آخر موضوع، مثال ذلك بالنسبة إلى مَنْ يمشي إنما هو الذي يمشي، وهو شيء آخر. وكذلك الأبيض. "وأما الجوهر وكل ما يدل على المقصود إليه بالإشارة فليس إنما هي موجودة من حيث هي شيء آخر. ـ فالأشياء التي لا تقال على شيء موضوع أقول إنها بذاتها، وأما التي هي على موضوع فهي أعراض"[١١].

٤ ـ "وأيضا على نحو آخر ما هو موجود لكل واحد من أجل ذاته، أقول إنه بذاته؛ وأما ما لم يكن من أجل ذاته فعرض. مثال ذلك إن كان عندما يمشي إنسان ما حدث البرق، فذلك عَرَض؛ وذلك أنه ليس إنما حدث البرق من أجل إنه يمشي، لكن إنما تقول إن هذا عَرَض واتفق. فأما إن كان من أجله نفسه فهو بذاته: مثال ذلك أن يكون الإنسان عندما يُنحر يموت، فنقول إن ذلك بذاته من قبل أن ذلك كان بسبب الذبح؛ وليس إنما عرض واتفق أنه عندما ينحر يموت"[١٢].

والمعنيان الأول والثاني فقط هما المعنيان اللذان يحددان في نظر أرسطو ماهية الخطاب العلمي كمركب من خصائص حملية لا يخضع أبداً إلى قاعدة التعاقب التي قال بها فيما بعد ذلك الرواقيون. ومشكلة المعنى أن الزوج ينطوي

على العدد فى ماهيته ومن غير الصحيح أن يكون كل عدد زوجاً فكل عدد إما زوج أو فرد. والحمل الكلى لا يمكن أن يحدث إلا فى حدود "نوع" معين.

وأما الخلاصة بالنسبة لأرسطو فهى التأكيد على علة الأمر وعلى أن هذه العلة هى علة الأمر نفسه وعلى ضرورة الأمر ومن هنا أن موضوع العلم هو الضرورى وليس العرض ومن هنا أيضا أن يكون موضوع العلم "كليا".

ويؤكد أرسطو أولا فى المقالة الأولى من كتاب "طوبيقا" عن الغرض من البحث فى الجدل. وموضوعه "إن القياس قول إذا وضعت فيه أشياء لزم من تلك الأشياء الموضوعة شيء آخرغيرها من الاضطرار"[13]. والبرهان هو القياس الذى يكون من مقدمات

(١) صادقة. (٢) أولية.
(٣) غير ذوات أوساط. (٤) أعرف من النتيجة.
(٥) أكثر تقدماً من النتيجة (٦) علل النتيجة.

ولابد أن تكون مقدمات القياس البرهانى "صادقه" لأنه يلزم من قبل أنه لاسبيل إلا أن يعلم ماليس بموجود ولأنه ليس فى مقدورنا أن نستخلص أمراً من الكذب. ويلزم كذلك أن تكون المقدمات أولية وغير ذات توسط أى أن تكون لم يحصل عليها من خلال البرهان. وعلم المبادئ التى تقبل البرهان هو البرهان نفسه. إلا أنه يلزم نقطة انطلاق وإلا أصبح العلم إما محالاً (برهان الدور) أو دائرياً (برهان المبادىء بالمبادىء الأخرى). و الاستقراء هو أداة أو حل هذا الإشكال حيث تخضع معرفة المبادىء الأولى إلى الاستقراء : "فمن البين إذن أنه قد يلزم أن نفهم الأوائل بالاستقراء، وذلك أن الحس إنما يحصل فيها الكلى بالاستقراء على هذا النحو".[14]

وأما أن تكون المقدمات فى البرهان أعرف وأكثر تقدما من النتيجة فإن ذلك يرجع إلى أن "كل تعليم وكل تعلم ذهنى إنما يكون من معرفة متقدمة الوجود. وهذا يكون لنا ظاهرا، إذا ما نحن نظرنا فى جميعها : وذلك أن العلوم التعليمية بهذا النحو تحصل عندنا، وكل واحدة من تلك الصناعات الأخر. وعلى هذا المثال يجرى الأمر فى الأقاويل أيضا، أعنى التى تكون بالمقاييس والتى تكون باستقراء؛ فإن

كلا العلمين إنما يحملان التعليم بأشياء متقدمة المعرفة : فبعضها يقتضب اقتضابا على (أساس : إما أن الخصوم) فهموا، وبعضها يبين من قبل ظهور الجزئي..[١٥] والمقدمات الأعرف والأكثر تقدما من النتيجة على جهتين : فبعضها موجودة بذاتها وبعضها الآخر أن نفهم فيها على ماذا يدل القول، أى أن أرسطو يميز بين المقدمات الأعرف والأكثر تقدما بالنسبة لنا.

ويقوم البرهان العلمي على المقدمات الأعرف تقدماً الموجودة بذاتها وبين المقدمات الأعرف والأكثر تقدماً بذاتها لإنها الأبعد عن الحس.

وأما ضرورة أن تكون مقدمات البرهان العلمي عللاً للنتيجة فإن ذلك يرجع لأننا نعرف من طريق "العلة".

وقد رفض المحدثون الطابع اليقيني، المطلق، الحقيقي، التام (أبو دكسيس) للعلم عند أرسطو أى أنهم رفضوا كون البرهان الشكل التام والنهائي للعلم.

وأما ماذا كان موقف ابن رشد؟ هل ربط بين البرهان والحكمة على حين كان البرهان مرتبطاً عند أرسطو بالعلم؟ هل هذا خلط أم إنه إبداع خاص؟ إن البرهان عند أرسطو هو وحده الذى يقود إلى اليقين بصدد العلم لابصدد الدين أو الفلسفة أوالحكمة. ولايسلك الفلاسفة سبيل البرهان بل علماء الحساب والهندسة والمناظر هم الذين يسلكون هذا السبيل ووفقاً للتصور الأرسطى للبرهان فقضايا العلم هى القضايا البرهانية وليست القضايا الفلسفية. لاشك أن أصبح العلم عند أرسطو وأشد يقينا هو الشكل الأول من البرهان. ولاعلاقة بين هذا اليقين العلمى وبين الاضطراب الفلسفي. لذلك يقول د. أحمد محمد صبحى إن الفلسفة بطبيعتها تنأى عن المفهوم الأرسطى للبرهان[١٦]. فإن منطلق البحث الفلسفى عند أرسطو ليس القضايا الصادقة بذاتها إنما طريق الفيلسوف المحفوف بالشكوك. إنه لضرورى للوصول إلى المعرفة الفلسفية التى نطلبها من أن نتعرض فى البداية إلى العقبات التى تأتى إلى النقاش فى المقام الأول. إنه لضرورى إذن من أن نتعرض فى البداية إلى مشكلة أو إلى مجموعة من المشكلات. وبدون المشكلة المبدئية قد

يصبح التصور الفلسفي بلا معنى أو قيمة وهي مشكلات ليس من الممكن إيضاحها، توضيحها، فهمها إلا تبعا لتسلسل حلها المنطقي.

وفي مشكلة الحكمة والشريعة عند ابن رشد المشكلة هي تعدد وجوه الحق وصلاتها وتقديمها المتبادل ومن البديهي أن تتغير عناصر المشكلة إذا اعتقدنا أو اكتشفنا. مكشلة أخرى.

ويعرض د. أحمد صبحي الشكوك – التي لايسميها بهذا الاسم – التي انطلق منها ابن رشد على النحو التالي :

١– " نقد مذاهب السابقين تمهيداً لإقامة المذهب الفلسفي الجديد على أنقاضها، وتلك سمة بارزة في فلسفة ابن رشد لاتكاد تخلو منها نظرية من نظرياته"[١٧].

٢– " نقد القائلين بأن معرفة الله تتم بالممسمع، وإلى المعتزلة والأشاعرة في استنادهم إلى دليل الحدوث واستدلالهم على حدوث العالم بتركيب الأجسام ثم انتقدهم مرى أخرى في استدلالهم على وحدانية الله بدليل التمانع"[١٨].

٣– وجد في كثرة الأدلة على وجود الله "تنافراً "[١٩].

٤– " رد الاتهام الموجه إلى الفلاسفة أنهم عطلوا الصفات الإلهية وبخاصة صفتي الإرادة والفعل منتقدا الأشاعرة في قولهم بصفات ليست هي الذات ملزما إياهم أن يكون هناك حامل ومحمول وأن تكون الذات مركباً"[٢٠].

٥– " رد على الغزالي إنتقاداته الفلاسفة بصدد العلم الإلهي فإنه رد الاتهام إليه وإلى الأشاعرة بقياس الغائب (الله) على الشاهد (الإنسان) بتمسكهم بعلم الله بالجزئيات"[٢١].

٦– رد في "تهافت التهافت" القول بتهافت الفلاسفة للغزالي[٢٢].

٧– " نقد موجه لنظرية الفيض أو الصدور حيث العقل الأول صادر عن الله ضرورة[٢٣].

٨– " نقد آخر موجه إلى نظرية العقل الفعال حيث صور الموجودات الطبيعية في عالم الكون والفساد راجعة إلى استعدادها لتقبل هذه الصور من العقل الفعال

عقل فلك القمر وبذلك خلط الفلاسفة بين ما هو كوني فلكي وما هو إنساني عقلي"[٢٤].

٩- " نقد موجه إلى الأشاعرة في إنكارهم الضرورة" [٢٥].

١٠- " نقد موجه إلى قول المتكلمين بحدوث العالم" [٢٦].

١١- " الشك في مسألة البعث أو الخلود "[٢٧].

إن الشكوك تؤدى إذن وظيفتين : استكشاف مجال البحث وإجلاء الاعتراضات الموجهة إلى مسائله الجوهرية. ويمكن أن ترجع هاتان الوظيفتان إلى وظيفة واحدة، إذ إن الإعتراضات تمثل، في الفلسفة، وسيلة كل استكشاف تأسيسي.

وهكذا يمثل تعدد وجوه الحق في كتاب "فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال" الشك الرئيسي : فإن الغرض من هذا القول، أن نفحص على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور أم مأمور به؟[٢٨].

وإذا كان ابن رشد يقول بأن " الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان[٢٩]" فإن ذلك يدفعنا إلى التمييز بين معنى ضيق وبين ومعنى عريض للبرهان عند ابن رشد. هناك المعنى الضيق الذى يقول بأن البرهان هو أتم شكل من أشكال العلم لايستعمل في الفلسفة، وهناك المعنى العريض الذى يقول بأن البرهان هو الطريقة العامة للنظر العقلي في الموجودات. والبرهان بالمعنى العام قد يكون جدلياً كما يتحدث أرسطو عن "البرهان الجدلي" في الفقرة الرابعة من المقالة الأولى من كتاب "طوبيقا" عن الجدل. وبدون التميز بين معنيين للبرهان (البرهان العلمي والبرهان بمعنى القياس) يدخلنا في معارضة ابن رشد دون مبرر.

ينظر أرسطو إذن نظرة عامة إلى ما سماه "البرهان الجدلي" دون أن يخلط بين المعنيين ويقول : "الأقاويل هي ما تحدث عن المقدمات، والأشياء التي فيها تكون القياسات هي المسائل"[٣٠].

ويقول ابن رشد بأن القياس البرهانى يخالف القياس الجدلى وبأن البرهان أتم أنواع القياس وبأن الفلسفة تنظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه قواعد البرهان، ومن ثم ففلسفة ابن رشد "فلسفة علمية". هو يقتبس البرهان من العلـم ويضـع العلـم داخل إطار الفلسفة باعتبار أن الفلسفة أم العلوم، وهذا الاعتبار ـ اعتبار الفلسفة علماً بل وأم العلوم ـ هو اعتبار أرسطى أيضاً فى أصله. وقد ظل هذا التصور حتى رينيه ديكارت فى العصر الحديث حيث كتب يقول فى الرسالة التى بعث بها إلى مترجم كتابه "مبادئ الفلسفة"وهى بمثابة تقديم له إن "الفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزيقا والفروع التى تخرج من هذا الجذع هى كل العلوم الأخرى التى تنتهى إلى ثلاثة علوم رئيسية هى الطب والميكانيكا والأخلاق"[٣١]. كذلك كان ابن رشد يرى أن الفلسفة واحدة يترابط فيها علم الطب وعلم الفلك وغيرهما من العلوم. تقول د. منى أحمد أبو زيد: "يدرس ابن رشد علم الطب داخل إطار فلسفته العامة معتبره جزءاً لا يتجزأ من هذه الفلسفة لأنه أحد فروع الحكمة العملية وبالتالى تنطبق عليه الخطوط العامة لفلسفته"[٣٢].

ويقول بول كيرتس الأستاذ بجامعة نيويورك ببافلو بأمريكا ضمن بحثه عن "الحرية العقلية والعقلانية والتنوير" فى المؤتمر الدولى الخامس فى عام ١٩٩٤ فى القاهرة تحت عنوان "ابن رشد والتنوير" (٥–٨ ديسمبر ١٩٩٤) وبأن ابن رشد "من الممهدين للرؤية العلمية الحديثة". وبأنه قدم أرسطو فى صورة الفيلسوف الطبيعى المنشغل بتفسير الكون.

كان ابن رشد ـ وفقاً لتحليل بول كيرتس ـ ينظر إلى الفلسفة اليونانية من منظور أنها علم برهانى يتجاوز حدود النشاط النظرى الضيق ومن منظور أنها تبلور معرفة موضوعية عن الواقع، لأنها تستخلص نتائجها من الملاحظات التجريبية والاستدلالات المنطقية. "وهكذا تطورت الفلسفة الطبيعية الأرسطية على يد ابن رشد إلى بحث علمى عقلانى منظم عن الكون"[٣٣]. فأسهم فى تخمير الثورة العلمية فى أوروبا وعلى الأخص فى جامعات بادوا وبولونيا بإيطاليا.

وأكد فرن بولو الأستاذ بجامعة نيويورك ببافلو بأمريكا فى بحثه عن "الفلسفة المدرسية والرشدية فى العصر الوسيط: تأثيرات ابن رشد فى العلم الغربى" على أن

"فى بادوا طبق عدد من أساتذة الطب منطق الطب الذى دعا إليـه الأطبـاء السـابقون مثل ابن سينا وابن رشد. وهذا المنطق أفضـى بدوره إلـى تطويـر المنهـج المسمى "بالتحليل والتركيب". وفى تقديرى أنه كان ضروريا لتطوير العلم الحديث لأنه ركز على أهمية مفهوم التجربة، وهو مفهوم أكثر تعقيدا من مفهوم الملاحظـة الـذى قنـع به أرسطو والاسكلائيون الأوائل. فالوقائع المركبة، موضـع الملاحظـة، كانـت تحلـل إلى مكوناتها حتى نصل إلى العلة المحـدودة والمتميـزة للمرضـى، وقـد فصـل نيفـو وآخرون الكلام فى هذا الشأن. هذا بالإضافة إلى أن نظريات ابن رشد قد وضعت موضع الاختبار، فمثلا أسس ابن رشد نظرية اللون التى تقرر أن الألوان هى سـمة آنية بدرجـات متفاوتـة لكيفيتيـن متضـادتين: اللمعـان والقتامـة، والمحـدودة وغيـر المحدودة، وقد أفضى ذلك بعدد من العلماء ومـن بينهم إسـحق نيوتـن، إلـى فحـص نظريات ابن رشد واختبارها والإتيان بنقيضها"[٣٤]. وأضـاف فرن بولو إن ابن رشد اهتم بمسألة الجاذبية المغناطيسية. فقد كانت الجاذبية المغناطيسـية "تُفسـر علـى أنهـا شكل من أشكال تكاثر الأنواع، بمعنى أن حجر المغناطيس يغير أجزاء الوسط الذى يمسه الهواء أو الماء على سبيل المثال. وهذه بدورها تغير الأجزاء المتاخمة للحديد حيث تنشأ قوة محركة تدفعها إلـى الاقتـراب مـن حجـر المغنـاطيس. وهـذه مماثلـة لأنابيب القوة عند كل من جون فاراداى ومكسويل"[٣٥]. واهتم ابن رشد بعلم الأجنـة. "وقد كان لأفكار ابن رشد تأثير عظيم على جاليليو وجيور ردانو برونو اللذين كانا قد تتلمذا للرشديين"[٣٦].

فـى القـرن السـابع عشـر الميـلادى امتـازت التجربـة والمشـاهدة والامتحـــان الأوروبـى عـن غيرهـا مـن الأمـم بتأسيس العلـم الحديـث، ولـم يكـن هـذا الامتيـــاز التجريبى تركيزاً على الخبرة المحسوسة، الحسية، الملموسة، التطبيقية أمل كان يدل على ضرورة بناء الخبرة وإعادة تطوير العناصر الهامشية وتقديم الكم على الكيـف. وهكذا تحولت التجربة عن كونها معطى جاهزا مسـبقا وأصبحـت الفيزيـاء الحقيقيـة علما قبليا لا بعدياً.

وعلى حين كان أرسطو لا يميز بين الفيزياء وبين الميتافيزياء فإن ابن رشد ـ تبعا لتحليل د. محمد المصباحى ـ قد فرق بين الفلسفة والعلم علـى أسـاس مفهوم

"جهة النظر" الذى يمكن من النظر إلى المبادئ نفسها من اعتبارات مختلفة، ووجهة النظر الفلسفى ـ من منظور د. محمد المصباحى ـ هى(١) أسباب جنس الموضوع (٢) وأحد الموجودات (٣) ومفهوم بالذات وعلى الكنه. وأما مفهوم "أسباب جنس الموضوع " فهى الأسباب التى تتميز عن الأسباب الخاصة بموضوع الصناعة. تدخل الأسباب الخاصة بموضوع الصناعة فى براهينها. أما أسباب جنس موضوع الصناعة فترجع بأصلها إلى الموجود بما هو موجود (الطبيعة العليا). من هنا يحق لصاحب الصناعة الجزئية أن يبرهن على الأسباب الخاصة بموضوعه. أما الفيلسوف الأول فيقدم أسباب جنس موضوع الصناعة الجزئية. وبالنسبة لمفهوم أحد الموجودات، "فالفرق بين نظر العددى ونظر الفيلسوف إلى العدد، هو أن نظر الأول وظيفى معرفى، ونظر الثانى أنطولوجى مطلق، أى أن الغاية من نظر العددى إلى العدد هو إنتاج معارف متماسكة انطلاقا من مبادئ أولى بينة بنفسها أو مفترضة ويهمه إن كان العدد موجود بالفعل خارج النفس أم لا. فى مقابل ذلك، لا يهتم الفيلسوف بالعدد من حيث هو موضوع صناعة جزئية، أى من حيث هو موضوع منفعة وسلطة معرفية، بل من حيث هو أحد الموجودات وحسب"[٣٧]. وهذا التفريق الرشدى بين العالم والفيلسوف يؤسس فى جانب من جوانبه الرئيسية للتفريق الحديث والمعاصر بين الميتافيزيقا والعلم، بين العلم الزائف والعلم، بين الأيديولوجيا والعلم، بين اللغة المنطقية واللغة الفارغة.

وتقول د. منى أحمد أبو زيد فى بحثها "ابن رشد طبيبا" ضمن الكتاب التذكارى الذى أشرف عليه د. عاطف العراقى، تقول د. منى أحمد أبو زيد بأنه قد "أمر بحرق جميع كتبه ماعدا كتبه فى الحساب والفلك والطب لأنها كانت من الكتب المعول عليها فى هذه المجالات كما أنها لم تكن محل نقد ومهاجمة من خصوم ابن رشد من المتكلمين والفقهاء"[٣٨]. وتقول فى موضع آخر بأن ابن رشد قد درس علم الطب داخل إطار فلسفة العامة. فلا تثير السؤال الإبستمولوجى الأساسى: كيف لا تحرق كتبه العلمية إذا كانت داخلة فى إطار فلسفته العامة؟ كيف لا يكون علمه موضع جدل وهو جزء لا يتجزأ من فلسفته؟ هذا هو السؤال المعرفى.

ب ـ الهرمنيوطيقا : مشكلة التأويل

اعتاد الباحثون والدارسون أن يشتقوا الكلمة الأجنبية "HERMENEUTICS" من اليونانية "أرمنيين"، أى أن الهرمنيوطيقا هو علم التأويل أو التفسير وينحو خاص تفسير الكتاب المقدس. وبناء على ذلك فقد اعتادوا ترجمة كتاب أرسطو "بارى أرمينياس" بأنه كتاب "فى التأويل" أو "فى التفسير" على حين أن الكتاب يبحث "فى العبارة" أو فى القدرة (الملكة أو القوة) على الكلام. وبالتالى فقد أثر ابن رشد بجدية فى ميدان المنطق حيث أضاف التأويل الذى لم يكن أرسطو قد بحث فيه، ذلك أن المنطق عند أرسطو يخلو من التأويل. فالسؤال الأساسى الذى يثيره كتاب أرسطو فى العبارة هو: ما الصلة التى تربط اللغة بالأشياء والحق؟ ماهى مكونات اللغة؟ ويرفض أرسطو كما سبق أن رفض أفلاطون أن يجعل من اللغة أداة سفسطائية للإقناع. ومحور "فى العبارة" هو تحديد شروط فصل المقال أو الخطاب الحقيقى، لذلك يدرس أرسطو الكلمات من حيث طبيعتها ويحاول أن يميز بين الحق والباطل، كيف الوصول إلى الحق؟ ما الاسم؟ ما الكلمة؟ ما الإيجاب؟ ما السلب؟ ما الحكم؟ ما العدل؟

يبحث أرسطو فى الصدق الدال على الآثار التى فى النفس ولا يبحث فى الهرمنيوطيقا. وعلى عكس جوتييه وجيلسون فى زعمهما أن ابن رشد لم يأت بجديد فى المنطق يقول د. مراد وهبة بأن ابن رشد أضاف جديداً فى منطق التأويل. وفصلت د. منى أبو سنة هذه الإضافة بقولها إن ابن رشد رائد ومؤسس الهرمنيوطيقا ويستند إلى نظرية فى التأويل، فقد ألف ابن رشد بين اللغة والمضمون فى تأويل النصوص الدينية فى إطار البرهان العقلى، ومن هذه الزاوية تجاوز ابن رشد المعنى الحرفى للنصوص الدينية، وقد قام لوثر بما لم يستطع أن يطوره ابن رشد بعد أربعة قرون، فى مجال الإصلاح الدينى ثم جاء شلير ماخر وكانط ودلتى وجادامر وغيرهم من أقطاب الهرمنيوطيقا فى العصر الحديث الأوروبى.

وهو المنحى نفسه الذى ينحوه إرنست فولف ـ جازو فى بحثه "ابن رشد فى سياق الخطاب التأويلى الألمانى"(مجلة ألف).

ويقوم إرنست فولف ـ جازو بدراسة حضور ابن رشد فى الخطاب التأويلى الألمانى والدراسات الاستشراقية. فالرسائل المتبادلة بين مستشرقين هما نولدكه

وجولدزيهر التى لم تنشر إلا فى وقت متقدم تؤكد ارتباط ابن رشد بالهرمنيوطيقا المعاصرة والفكر الغربى المعاصر.

أما د. على عبد الفتاح المغربى فيربط تأويل ابن رشد بالأشعرية فى بحثه "التأويل بين الأشعرية وابن رشد" (الكتاب التذكارى إشراف د. عاطف العراقى، ١٩٩٣، وعلى حين كان ابن رشد يهاجم علماء الكلام على وجه العموم والأشعرية على وجه الخصوص ويصفهم بأنهم نفوس مريضة يقول د. على عبد الفتاح المغربى إن الأشاعرة وابن رشد يتفقان "فى أن التأويل يعلى مجاوزة النص، لكن هذه المجاوزة لابد أن تخضع لقواعد اللغة العربية التى نزل بها النص، وبما تسمح به اللغة والصرف من استخدامات للكلمات، فيبحث المؤول عن استخدامات أخرى للفظ المؤول فى القرآن، بحيث يقصد به تأويله، ويبحث أيضا عن استخدامات اللفظ فى اللغة والصرف، مما يؤيد ما ذهب إليه والتأويل. وأيضا فإن كلاهما يستبعد التأويل الرمزى، وهو الذى يقوم على أن كلمات النص ترمز إلى أشياء أو أحداث أو أشخاص، كالذى نجده عند غلاة الشيعة أو غلاة المتصوفة على سبيل المثال ــ وهذا يعد تأويلا فاسداً لأنه ينبو عن الأفهام ولا يقره العقل، ولا يقبله العرف ــ ولا تسمح به قواعد اللغة"[٣٩].

إلا أنه إذا كان صحيحا أن الأشاعرة، يستبعدون التأويل الرمزى فإن إبداع ابن رشد يكمن بالتحديد فى التأويل العقلى للنصوص الدينية، وهو التأويل الذى يحافظ على اللغة العربية، لكنه يخضعها للقياس العقلى، ويفضى التأويل إلى تعدد الرؤى ونفى الجمود الفكرى. أما ربط د. على عبد الفتاح المغربى ابن رشد بالأشاعرة فهو ربط دوجماطيقى يقيد التأويل.

أما إرنست فولف ــ جازو فى بحثه "ابن رشد فى سياق الخطاب التأويلى الألمانى" فيربط ابن رشد لا بالماضى بل بالحاضر، أى بمفكرى الخطاب التأويلى فى ألمانيا من شليرماخر إلى دلتى وجادامر وبلوميبرج. وهو يقرأ ابن رشد فى إطار التراث الألمانى التأويلى الذى يتضمن من بين ما يتضمنه النقد الإنجيلى المتأخر والهلينية المحدثة والهرمنيوطيقا الفلسفية. وقد نما نقد الأناجيل فى سياق تطوير ولقد وتحليل النقوش حيث كانت ألمانيا قد اتجهت إلى فقه اللغتين اليونانية

واللاتينية، وقد أثر ذلك في مجال الفلسفة، فقد أدى استقبال أعمال أرسطو إلى عمل الطبعة الأساسية لأعماله تحت إشراف بيكر في عام ١٩٣١ في إطار أكاديمية العلوم البروسية. مما أدى إلى إعادة الشباب إلى الأرسطية في أعمال تريندلينبورج وبونيتمز وبريتلنو وهيدجر الشاب. وأسست الهرمنيوطيقا الألمانية قواعدها الفقهية واللاهوتية الحديثة ـ بعد نقد الأناجيل وإصلاح لوثر ـ على يد المفكر الالماني شلير ماخر (١٨٤٣أ). وقد زامل شلير ماخر هيجل في جامعة برلين حتى وفاة هيجل نفسه عام ١٨٣١. وواصلت الهرمنيوطيقا مسيرتها عبر فقه اللغة اليونانية واللاتينية من فيلامو فيتس ـ موليندورف إلى ياجير ثم بعد ذلك على يد دلتي.

وكان رواد الاستشراق الألماني قد ارتبطوا بإصلاح الكنيسة في القرن السادس عشر على يد يعقوب كريستمان (١٥٥٤ – ١٦١٣) في هيدلبرج ورايسكيه في كوتنجن وبلغ ذروته في أعمال ديتيريتش وشتاين شنايدر وفيلهاوسن ونولدكه وفون كريمر وجولد زيهر. وس.هـ. بيكر و ماكس هورتن. وليست مصادفة أن يكون الاستشراق الإلماني قد نبع من إصلاح الكنيسة في هولندا وإنجلترا ثم أصبح يسمى في الهرمنيوطيقا والفلسفة باسم "KULTURTRAGER"، أي باسم "غطاء حضاري" وقد كانت الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، أي فلسفة المثالية الألمانية، مشروعاً إصلاحياً بروتستانتينيا لا تشاركه مشاريع أخرى. كان هيجل وفشت وشلنج وهولدرينى جميعا أبناء الكنيسة البروتستانتينية . وكان عمانوئيل كانط متدينا. بهذا المعنى كانت الهرمنيوطيقا والأدبيات الكلاسيكية الألمانية للاهوت بروتستانتينيا وفلسفة جزءا من مشروع واحد امتد من ف .أ. فولف وجوته إلى ييجير وبولتمان وهيدجر.

يدمج إرنست فولف ـ جازو ابن رشد في هذا السياق، سياق الخطاب التأويلي الألماني الحديث والمعاصر. أما د. علي عبد الفتاح المغربي فهو يقرأ تأويل ابن رشد في ضوء الماضي لا في ضوء المستقبل أو الحاضر على أقل تقدير. فكما أسلفنا يقول ضمن بحثه "التأويل بين الأشعرية وابن رشد" في الكتاب التذكاري تحت إشراف د. عاطف العراقي، يقول د. علي عبد الفتاح المغربي في بداية البحث إن هناك اختلافاً بين "تيارين متمايزين، أحدهما الأشاعرة، والثاني ابن رشد، كل منهما

ينتمي إلى تيار فكرى مختلف عن الآخر، فالأشاعرة ينتمون إلى المتكلمين، وابن رشد ينتمي إلى الفلاسفة"[40]. ولكنه سرعان ما لا يتقيد بهذا الاختلاف. وعلى حين يمكن الاختلاف بين الأشاعرة وابن ابن فى أن ابن رشد يقول بمجاوزة النصوص الدينية ويقول باستخدام النظر العقلى فى الدين يحذر الأشاعرة من استخدام العقل ويغلبون اللغة فى التأويل. ولا شك أن ابن رشد يقيد التأويل باللغة والبلاغة والفصاحة. لكن هذه القيود لا تمثل جوهر التأويل عند ابن رشد. فالشروط اللغوية والبلاغية تأتى عنده فى المرتبة الثانية أو الثالثة بعد قيود البرهان العقلى. بعبارة أخرى، هناك اختلاف فى الجوهر بين التأويل اللغوى عند الأشاعرة وبين التأويل العقلانى عند ابن رشد، وهو الاختلاف الذى يطمسه بحث د. على عبد الفتاح المغربى، كما يطمس فى السياق نفسه الإختلاف بين التأويل والتفسير جاعلهما أمراً واحداً: التحليل اللغوى.

فمن المسلمات الثابتة منذ زمن بعيد أن هناك صلة قوية تربط بين الوحى الإسلامى وبين اللغة العربية. قال أبو هلال العسكرى (ت٣٩٥هـ) إن علم البلاغة هو العلم "الذى به يعرف إعجاز كتاب الله تعالى، الناطق بالحق الهادى إلى سبيل الرشد، المدلول به على صدق الرسالة وصحة النبوة، التى رفعت أعلام الحق وأقامت منار الدين وأزالت شبه الكفر ببراهينها، وهتكت حجب الشك بيقينها" [41]. وعلى خلاف المسيحية التى تقول بالتجسد الفيزيقى للإله والتى لا تولى أهمية كبرى للغة فى تفسير الأناجيل، يتجسد الإله فى الإسلام فى الكلمة. تقول الآية: ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾ (سورة يوسف، الآية ٢). وسمى بعض القرآن قرآنا لأن القرآن اسم جنس يقع على كله وبعضه. وتدل عبارة "لعلكم تعقلون" على إرادة أن يفهموه ويحيطوا بمعانيه ولا يلتبس عليهم. اللغة العربية مرتبطة إذن بالنزول وقصدية الوحى (إنا أنزلناه) والاستقبال والتعقيل (لعلكم تعقلون). وتقول آية أخرى: "كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون" (سورة فصلت، آية٣). و (فصلت آياته) ميزت وجعلت تفاصيل فى معان مختلفة من أحكام وأمثال ومواعظ ووعد ووعيد وغير ذلك وقرىء (فصلت) أى فرقت بين الحق والباطل أو فصل بعضها من بعض باختلاف معانيها. و (لقوم يعلمون) أى لقوم عرب يعلمون ما نزل عليهم

من الآيات المفصلة المبنية بلسانهم العربي المبينة لا يلتبس عليهم شيء منه. وتركز الآية على العلم، على الفعالية ، على العقل دون الإدراك المباشر، الحدس أو الانفعال. وهكذا ارتبطت اللغة العربية بالهُدى. وانقسمت إلى علم البيان وعلم التفصيل في دراسة نص القرآن. وأما علم التفصيل فهو العلم الذى يتناول التمفصل والتفريق بين الأصوات وبين مقاطع المعنى (علماء الصوتيات ودى سوسير). وأما علم البيان فهو العلم الذى يتناول موضوعاً آخر. "والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان الذى سمعت الله عز وجل يمدحه، ويدعو إليه ويحث عليه، بذلك نطق القرآن، وبذلك فأخرت العرب وتفاضلت أصناف العجم. والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يُفضى السامع إليه حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أى جنس كان ذلك الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التى إليها يجرى القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأى شيء بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع"[٤٢]. وكان أرسطوطاليس قد قال إن الإنسان هو الكائن الناطق المُبين، أى أنه "LOGOS APOPHANTIKOS". والبيان كان أساس علم اللغة وعلم المنطق عند اليونان القدماء.

وأما لغة القرآن فهي تتشكل بمحتوى الرسالة الإلهية. بعبارة أدق، الشكل اللغوى يرتبط بالرسالة والوحي. وقد نحا الأشاعرة النحو نفسه في تفسير القرآن. أما ابن رشد فقد أضاف التأويل العقلي، وهى الإضافة التي يطمسها بحث د. على عبد الفتاح المغربي، فهو يقصر تأويل ابن رشد على التأويل اللغوى السابق والذى يقول به القرآن نفسه والأشاعرة في عمومهم. كذلك لا يستبعد ابن رشد تماما التأويل الرمزى إنما يُعطى الأولوية للتأويل العقلي على التأويل المجازى، فكيف يستبعد التأويل الرمزى وهو القائل إن التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية؟ يصر د. على عبد الفتاح المغربي على أنه عند حدوث تعارض بين ظاهر الشرع وبين البرهان العقلي فإن ظاهر الشرع يقبل التأويل اللغوى وحده دون التأويل العقلي. وحينما يُسلم بالتأويل العقلي فإنه لا يُسلم بذلك بنفسه إنما يستعير عبارة للدكتور عاطف العراقي التي تقول هذا المعنى. وهى

العبارة التي يقتبسها من كتاب د. عاطف العراقي "النزعة العقلية عند ابن رشد". وهي تقول: "يجب إخضاع ظاهر الشرع للبرهان". أما د. علي عبد الفتاح المغربي فيقول إنه لا يمكن أن نفتح باب التأويل غير اللغوي على مصراعيه، لأن في ذلك ـ من منظوره ـ إبطال للشريعة، وضياع لمعناها عند المعتنقين لها. وإذا كان صحيحا أن ابن رشد يقول إن تأويل مبادئ الشريعة كفر فإن ذلك لا يفيد بالضرورة الحتمية اتفاقه مع الأشاعرة إنما يعني أنه مفكر مسلم. وكما قال بول كيرتس أستاذ الفلسفة بجامعة نيويورك (بافلو) فإن ابن رشد لم يكن ثورياً. ولم ينقد القرآن. بل كان مفكراً مسلماً يؤمن بمبادئ الدين والشرع. لكن لماذا هذه الثنائية؟ أما أن يكون مسلما أو أن يكون عقلانيا، لماذا لا يكون عقلانياً مسلماً أو مسلماً عقلانياً؟ لماذا هذا التضاد والحتمي بين التأويل العقلاني للنصوص الشرعية والدينية وبين الاعتقاد الديني؟ .لماذا يرفض د. علي عبد الفتاح المغربي النظر العقلي في الشرع ويؤكد تأكيداً تاما على إسلام ابن رشد وكأن استخدام النظر العقلي في الشرع لا يتفق مع مبادئ الإسلام؟

جـ ـ السيميوطيقا الرشدية :

دخل د. نصر حامد أبو زيد إلى تحليل النصوص والدراسات الإسلامية على وجه العموم إلى تحليل النصوص الرشدية على وجه الخصوص من زاوية السيميوطيقا. وذلك في بحثه عن التنوير الإسلامي من المعتزلة وابن رشد إلى محمد عبده، وهو البحث الذي سبق أن نشره في مجله القاهرة في عدد مايو ١٩٩٥ قبل أن ينشره من جديد في أعمال مؤتمر "ابن رشد والتنوير" (دار الثقافة الجديدة، ط١، ١٩٩٧)، وكذلك يبين مدخله في بحثه عن "خطاب ابن رشد بين حق المعرفة وضغوط الخطاب النقيض" (مجلة ألف، العدد ١٦، ١٩٩٦).

وهو يستند إذن في الأساس إلى منجزات السيميوطيقا (السميولوجيا) أو علم العلامات الذي يرجع إلى دي سوسير، فهو العلم الذي يدرس العلامات داخل المجتمع، وهو جزء من علم النفس الاجتماعي ومن علم النفس العام. ويكشف هذا العلم أسس العلامات والقوانين التي تحكمها، أما مصطلح السميوطيقا فيرجع إلى تشارلز بيرس الذي

ربط بين المنطق وبين السميوطيقا. وفي فبراير ١٩٦٩، في باريس، قررت لجنة دولية تبني استخدام السميوطيقا وتأسيس الرابطة الدولية للسميوطيقا. وقد أصدر جريماس وكورتيس معجماً تحليلياً عن "السميوطيقا واللغة" (١٩٧٩).

ويدرس د. نصر حامد أبو زيد أنساق العلامة المتعددة دون أن يتبنى تماما "البنيوية" التي ارتبطت بحكم العلامة على نحو أصبحا معا ينتميان إلى مجال نظري واحد.

وبهذا المعنى د. نصر حامد أن زيد بدون شك الفكر الإسلامي. فالعالم الذي ينتظم الموجودات كلها عند ابن رشد ليس إلا دلالة، وهو من هذه الزاوية علامة تفك شفرتها الفلسفة وتستنبط دلالتها. "هذه هي المقدمة الأولى في كتاب "فصل المقال"، وهي لا تختلف كثيراً عن أطروحة المعتزلة، بل لا تختلف عن التصور العام لمجمل تيارات الفكر الديني الكلاسيكي في عصور الازدهار، والتي انطلقت من القرآن الكريم نفسه، والذي يطرح العالم بكل مفرداته الطبيعية الجامدة والحية من السموات إلى الأرض وما بينهما بوصفه دلالة وعلامات (آيات)" [٤٣].

وترتبط السميوطيقا إذن بدلالة إلهية "لا تخالف ما وردت به الشرائع السماوية على لسان الرسل والأنبياء". وهكذا فعلم السميوطيقا علم إلهي بطابعه يبحث في "وحدة الدلالة بين النص والعالم". فقد أدمج المعتزلة العلامات الكونية في بنية القرآن واعتبر ابن رشد الموجودات دالة على الله، علامات العالم دالة على الحقيقة أو تميل إلى الصانع القادر الحي العالم المغاير للعالم الذي صنعه. ويفرّق المعتزلة بين نمطين من الدلالات:

(١) الدلالة الوجودية حيث يتلازم الدال والمدلول تلازما عقليا. ومثال ذلك:

(أ) دلالة الفعل على فاعل قام به (ب) دلالة الفعل المحكم المضبوط على أن الفاعل الذي قام به فاعل حكيم عالم.

(٢) الدلالة الوضعية الاتفاقية التي تقوم على التواطؤ بين أفراد الجماعة أو بين المتكلمين. مثال ذلك: اللغة الطبيعية، لغة الإشارات والحركات الجسدية، دلالة المعجزات على صدق الأنبياء والرسل. فإختلاف الدوال لايقود د. نصر حامد أبو

زيد إلى تبديل المدلول. كذلك لا يقوده التأكيد على الطبيعة الاتفاقية للمدلول إلى تغيير المدلول أو تطوير الصلة التي تربط الدال بالمدلول، فالصلة الاعتباطية التي تربط الدال بالمدلول تتعارض مع القول بدلالة الدال على دلالة إلهية أو شبه إلهية. ويتعارض القول بالدلالة الإلهية ـ حتى ولو ادعت كونها شيئا آخر ـ وبالقصدية مع المنحى التأويلي لدى د. نصر أبو زيد حيث إن التأويل الحديث يقول إنه لا توجد دلالة. كما يقول إنه لا يوجد قصد إنما يوجد فقط وجهات نظر أو قراء يصنعون دلالة خاصة بكل واحد منهم على حدة. واستعمال السميوطيقا يبقيه داخل إطار الفكر الإسلامي الكلاسيكي وإن استخدم مصطلحات حديثة: "الدلالة الذاتية للعالم ليست متخارجة عن القصدية الإلهية في ترتيب خلق العالم وتركيب المسببات على الأسباب والنتائج على المقدمات، وذلك كما يتبدى في "الدلالة الذاتية المركبة" للفعل المحكم. معنى ذلك أن الدلالة العقلية الكاشفة لا عن "القصدية" في الكلام الإلهي هي التي تربط بين دلالة العالم ودلالة الكلام"(٤٤).

وهكذا يتجاور في نسق نصر حامد أبو زيد السميوطيقا الميتافيزيقية والتأويلية الإنسانية دون حسم لهذا التجاور لصالح إحداهما. فالسميوطيقا ميتافيزيقية لأنها تقسم العالم قسمين: العالم علامة دالة على مدلول يقف وراء العالم. وأما التأويلية فهي تحسم الصراع بين الدال السميوطيقي والدلالة الذاتية لصالح الدلالة التي يصنعها القارئ أو المتلقي. السميوطيقا تفترض فعلا يتعلق بالفاعل على حين تنظر التأويلية إلى الفعل دون أن ترجعه إلى فاعل مغاير للفعل.

ويتسع هذا التجاور لاحتضان ابن رشد ضمن التصور العام لمجمل تيارات الفكر الديني الكلاسيكي والقرآن الكريم نفسه. وهو التصور الذي يقول بأن العالم دلالة وعلامة وآية تدل على الصانع. ويتسع هذا التجاور أيضا بين السميوطيقا الميتافيزيقية والتأويلية الذاتية إلى الخلط في تصور الفلسفة عند ابن رشد. فهي تبدو عندئذ تأملاً لآيات الله في العالم لا برهانا عقلياً بينما هنالك عند ابن رشد تعريف واضح للفلسفة أنها برهان وليس تأملاً. وبالتالي فنصر حامد أبو زيد يزحزح تصور الفلسفة من البرهان إلى التأمل حتى يستقيم التناول السميوطيقي، وحتى تستقيم القراءة الصوفية لابن رشد حيث يربط أبو زيد ابن رشد بابن عربي. على

حين يقول أبو زيد نفسه أن "منظومة ابن رشد لا تلتقى مع منظومة ابن عربى"[45]. فالنظر فى العالم عند ابن رشد ببرهانى فى عقلى أما النظر نفسه فى العالم عند ابن عربى فمجازى ورمزى. ولم يدمج ابن رشد البرهان فى النص بقدر ما دعا إلى النظر البرهانى فى البيان القرآنى.

وأحيانا ما تتزحزح السميوطيقا الميتافيزيقية أمام أولوية التأويلية الذاتية عندما يقول د. نصر حامد أبو زيد "إن الكلام الإلهى لا يقع دلالة إلا تأسيسا على الدلالة الذاتية للموجودات التى خلقها الله وثبتها فى العالم"[46]. كذلك يقول إن مرجعية العالم هى الأساس الجوهرى فى فهم الكلام الإلهى باستنباط دلالته. ويستخلص أن التعارض بين العلم والدين، بين البرهان والقرآن، بين الفلسفة والخطاب الإلهى، ليس تعارضاً موضوعيا، دلالياً، سميوطيقياً، إنما يستخلص أن سبب هذا التعارض الإبستمولوجى هو سبب سيكولوجى/ منطقى جوهره قصور فى فهم دلالة الخطاب الإلهى. لكن تركيزه أو إصراره على وجود دلالة إلهية يثبت تحليله فى أفق السميوطيقا ويجعل تحليله كذلك يدور فى فلك أن الحرية (التأويل الذاتى) ما هى إلا وعى بقوانين الخطاب الإلهى. وهو التصور الذى يتعارض تماما مع روح الهرمنيوطيقا المعاصرة.

هوامش

١) حوار حول ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص ٤٨.

٢) المرجع السابق، ص ٥٠.

٣) المرجع السابق.

٤) ابن رشد، إشراف د. عاطف العراقي، مرجع سبق ذكره، ص ٦٠.

٥) حوار حول ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص ١٢١.

٦) المرجع السابق.

٧) المرجع السابق.

٨) منطق أرسطو، الجزء٢، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، الكويت، وكالة المطبوعات، ط١، ١٩٨٠، ص ٣٣٢.

٩) المرجع السابق، ص ٣٤٢.

١٠) المرجع السابق، ص ٣٤٣.

١١) المرجع السابق.

١٢) المرجع السابق.

١٣) المرجع السابق، ص ٤٨٩.

١٤) المرجع السابق، ص ٤٨٤.

١٥) المرجع السابق، ص ٣٢٩.

١٦) ابن رشد، إشراف د. عاطف العراقى، مرجع سبق ذكره، ص ٦٠.

١٧) المرجع السابق، ص ٧٥.

١٨) المرجع السابق، ص ٧٦.

١٩) المرجع السابق.

٢٠) المرجع السابق.

٢١) المرجع السابق.

٢٢) المرجع السابق.

٢٣) المرجع السابق.

٢٤) المرجع السابق.

٢٥) المرجع السابق، ص ٧٧.

٢٦) المرجع السابق.

٢٧) المرجع السابق.

٢٨) ابن رشد، فلسفة ابن رشد، مرجع سبق ذكره، ص ١٣.

٢٩) المرجع السابق، ص ١٤.

٣٠) منطق أرسطو، مرجع سبق ذكره، ص ٤٩٣.

٣١) ديكارت، مبادئ الفلسفة، ترجمة وتقديم وتعليق د. عثمان أمين، القاهرة، دار الثقافة، ١٩٩٣، ص ٤٣.

٣٢) ابن رشد، إشراف د. عاطف العراقى، مرجع سبق ذكره، ص ٣٨٣.

٣٣) ابن رشد والتنوير، مرجع سبق ذكره، ص ٣١.

٣٤) المرجع السابق، ص ٤٧.

٣٥) المرجع السابق.

٣٦) المرجع السابق.

٣٧) ألف، مرجع سبق ذكره، ص ٥٨ ـ ٥٩.

٣٨) ابن رشد، إشراف د. عاطف العراقى، ص ٣٧٨.

٣٩) المرجع السابق، ص ٢٠٦.

٤٠) المرجع السابق، ص ٢٠٣.

٤١) أبو هلال العسكرى، الصناعتين، الكتابة والشعر، القاهرة، مطبوعات الأزهر، ط٢، ص٢.

٤٢) أبو عثمان الجاحظ، البيان والتبيين وأهم الرسائل، بيروت ـــ لبنان، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٩، ص ١١.

٤٣) ابن رَشد والتنوير، مرجع سبق ذكره، ص ١٣٤.

٤٤) المرجع السابق، ص ١٣٢.



التناقض بين ابن رشد وابن عربي

ليس د. أبو الوفا التفتازاني هو المفكر المصري الوحيد الذي قارن بين ابن رشد وابن عربي في الفكر الفلسفي المصري المعاصر، فالمقارنة التي يعقدها بينهما في بحثه " ابن رشد والتصوف" في الكتاب التذكاري عن ابن رشد بإشراف د.عاطف العراقي لها أتباع آخرون ومن بينهم د. نصر حامد أبو زيد في " فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي" (١٩٨٣) وشتيفين شتيلرز في بحثه " لقاءات فاصلة: ابن رشد وابن عربي والمعرفة" ضمن عدد مجلة ألف (١٩٩٦،١٦) وقد مثّل علي حرب المفكر اللبناني المعاصر نموذجاً فلسفيا بارزاً دالاً على استحضار وتطبيق وإعادة صياغة روح ابن عربي في إطار من الأدوات الحديثة. ورغماً عن الاتجاه النقدي القوي لدى علي حرب فهو يمثل عيّنة تطبيقية تدل على كيفية تدمير العقلانية على وجه العموم وعقلانية ابن رشد على وجه الخصوص.

وربما لم يكن علي حرب لفترة من الوقت من الأسماء الفلسفية البارزة في الساحة العربية المعاصرة وربما بدا أنه لا يحتل مركز الصدارة، ذلك أنه يرفض سلفا أن يوضع في خانة محددة أو ضمن تيار من التيارات الفكرية أنه مفكر حر. والمفكر أرحب وأكبر من أن يصنف، هو حر من المنظومات الجاهزة، وهو حر من القيود الأيديولوجية فهو فيلسوف رحالة يرتحل دوماً بين المدارس والتيارات والمنظومات وهو لا يكتب أو يبحث عن بناء نسق أو نظام فكري معين وهو لايسعى إلى أهداف أو مثل عليا أو غايات قصوى، فهو ليس صاحب رسالة يريد إبلاغها فالفيلسوف الرسولي، معلم الحقيقة الشيخ/ الرئيس أو الإمام ليس فيلسوفاً بل هو داعية أو مروج.

ولهذا لا يتعلق علي حرب بفكرة معينة ولا يلتزم بمشروع فكري خاص، إنه بالعكس يمارس فاعليته بنقد الالتزامات والعقائد والمشاريع والأنساق والمنظومات الكبرى وذلك أنه إذا كان في كل تفكير جانب "غير مفكر فيه " فإنه يمارس التفكير بصورة منتجة ويخضع تصوراته الفلسفية نفسها إلى النقد والفحص والمراجعة بهدف الكشف عما تمارسه أشكال الفكر من النسيان. وهذا البحث عن المسكوت عنه في الخطاب عند علي حرب هو واحد من مبادىء ميشيل فوكو التي

يطبقها على حرب في براعة عالية، ويعتبر ابن عربي ممهداً لهذه المبادئ، وبهذا المعنى أيضاً يرفض تماماً عقلانية ابن رشد البرهانية.

إنه يفكر بطريقة تريد أن تكون مخالفة للعصبية العربية والأيديولوجية السائدة، فلا يلتزم بشعار فكرى معين ولا يبشر أو يدعو إلى نظرية بعينها. لذلك فهو وإن كان عربياً مسلماً فإنه مسيحى لاعتقاده بأن الحق يتجلى فى الخلق ويهودى لأنه يؤمن باصطفائه ويمارس نخبويته وإغريقي لأنه يمارس الفلسفة، وفرنسى لأنه تثقف بثقافة الفرنسيين وبوذى لأنه يتوق إلى الفناء فيمن يحب، وقبل ذلك كله زنديق لأن الحياة الدنيا تستغرقه، هكذا فهوية على حرب ليست ثابتة وإنما همه أن يتغير باستمرار انطلاقاً مما هو عليه، أى أن يكون على غير ما كان وأن يفكر فيما لم يكن يفكر فيه وأن يعمل مالم يكن باستطاعته عمله. وهذا مآل المثقف الحقيقى فى نهاية الأمر فالمثقف مملكته ليست من هذا العالم فيعيش مأساة الغربة كما مثلها أبو حيان التوحيدى وكافكا ويضيع المثقف من حيث كونه مثقفاً لأن الثقافة اغتراب الذات عن نفسها، فتنفى الذات المثقفة نفسها نفياً شكليا بلا رباط، إنها تتماهى وأغرب الكائنات.

المثقف الذى يصبح غريبا فى وطنه، غريباً فى نفسه، أجنبياً عن ذاته التى لايعود إليها أبدا.

وكذلك يميل على حرب، وإن كره التصنيف والتبويب، إلى التصوف والإشراق والعرفان فهذا هو الإطار الذى يتيح بناء أنطولوجيا جديدة ومنفتحة دون أن تكون مفارقة وهو الفكر الذى يبيح أيضاً بناء أنطولوجيا إشكالية لا ينغلق فيها الكائن على نفسه.

وأخيراً، لا آخراً يفتح على حرب الفكر العقلانى على الشعر والنبوة وذلك لاستكشاف وجودنا على قدم المساواة مع العقلانية الفلسفية، إنه شاعر بالعرض وفيلسوف بالجوهر.

كانت حاجة الحضارة العربية قد صارت شديدة إلى ضرب من ضروب النقد الفكرى الذى يتفق مع شكل التحول العالمى الجديد وبالرغم من أن التنبؤ فى ذاته الفلسفية لا يزال محفوفاً بالريبة فإن الفكر العربى المعاصر استطاع فى بعض

رموزه أن ينخرط فى المشروع النقدى الفكرى. هذا وإن لم يستطع هذا العمل أن يوقف نزيف الهزائم من عام ١٩٦٧ إلى حرب لبنان وغزو بيروت فى ١٩٨٢ ثم حرب الخليج الأولى والثانية، استطاع بعض رموز الفكر العربى المعاصر أن ينتجوا نموذجاً مهماً فى نقد الذات العربية مثال ذلك إسهام على حرب الذى تجاوز الهزيمة إلى النقد الجذرى للنصر والهزيمة معاً. ذلك أن دخول العقل العربى فى القرن الحادى والعشرين مرهون بمدى قدرته على مراجعة مسلماته وبالرغم من كل التشابهات بين المفكرين إلا أن مستقبلنا هو أولاً فى نظر على حرب فى نقد النص. كيف نقرأ النص؟ كيف نتعامل معه؟

ومشروع على حرب هو أولاً مشروع نقدى يرمى إلى الحفر فى النماذج والعقائد والعقليات والجمود الفكرى والتطرف وهو لا يقود نقداً تدميرياً خالصاً لأنه يسعى إلى بناء نظام يكون أكثر تركيباً، هذا هو المشروع النقدى الذى انخرط فيه على حرب إنه مشروع نقدى مزدوج وجاء نقداً للذات وللغير.

ونقد الذات إنه أساسا هو نقد النص فالنص هو محور الثقافة العربية والرابطة التى تصل بين عناصر المشروع النقدى عند على حرب هو الحفر عند جذور النص وإن كان علم النص تعبيراً يؤثره على حرب ومن هنا فهو يقصد من وراء الاصطلاح إظهار المسكوت عنه فى النص.

ومن هنا فلابد من التمييز بين نوعين من النقد.

نقد النص عند على حرب ونقد العقل عند محمد أركون ومحمد عابد الجابرى وغيرهم من نقاد العقل العقلانيين وأما نقد على حرب للنص فيقوم على مسألة مبدأ الهوية وما يرتبط به من مطلقات وما ورائيات وماهيات متعالية وكليات مجردة كالذات والحقيقة والوجود والعدم والعقل فيستعيد تصورات الجسد والهوى والمفرد والخيال والعلاقة لأن العامة تستبعد الخاص وتطمس الكلى الحدث. باختصار، يكشف التفكيك أن المقول يسجد الجسد وأن المنطق يعتقل الخيال وأن الكل يحاصر الهوى.

ونقد النص فى هذا المعنى لا يمت بصلة مباشرة إلى فلسفة عمانوئيل كانط التى يرى فيها نقاد العقل المعاصرون أنها تؤسس لنقد العقل العربى على حين أن

كانط نفسه يتناسى شروط وإمكان نقد العقل حيث لم يستطع أن يؤسس الميتافيزيقا ذلك أن معرفة العقل لذاته المتعالية هي مهمة يتعذر تحقيقها أو وصل كلام كانط على صوغ أختام تأليفية وقبلية تؤسس للميتافيزيقا نفسها ثم إلى تعجيز الكائن العاقل عن القبض على حقيقة العقل نفسه ولا يؤسس كانط لنقد العقل المحض إنه لا يفتح السؤال حول شيء لا يعرفه وهو أساس قوله ومنطقه ومنظومته، فالعقل لا يعرف نفسه معرفة تامة وإذا كان كانط قد أراد أن يؤسس المعرفة فقد كشف نقد العقل الخالص أنه لا أساس للمعرفة والغريب أن البعض أراد تأسيس النقد العربي الفكري على فلسفة عمانوئيل كانط النقدية مع أن كانط أنشأ نقد العقل المحض على غير أساس.

وإذا كان علي حرب ناقلاً فهو ليس ناقلاً للعقل بل هو ناقد من نقاد النص. والواقع ورغم حب علي حرب لعمانوئيل كانط وفلسفته النقدية إلا أنه يستبدل نقد النص بنقد العقل ومن هنا فهو يختلف عن محمد أركون ومحمد عابد الجابرى اللذين يتعاملان مع العقل في منظار ما ورائي ولاهوتي حيث يستعملان العقل على نحو يحيله إلى بنية شكلية، ثابتة، كلية، تؤسس اكتساب المعارف وتتحكم بكل ميادين الإنتاج الثقافي العربي والإسلامي فيلغي محمد أركون ومحمد عابد الجابرى الفروق بين التجارب والأعمال والميادين والنصوص باسم وجدانية العقل العربي والإسلامي وهما يلغيان أيضا أوجه الشبه بين النص العربي وبين النص الغربي وهما يدرسان معاً عقلاً إسلامياً، أحادياً، ثابتاً، متعالياً على العلوم والأعلام واللغات والعصور "لايوجد في النهاية عقل إسلامي أو شرقي أو غربي هناك نصوص وخطابات أوقوى ومؤسسات أو أبنية وتشكيلات، بكلام آخر أن العقول هي افتراضات مجردة لاتوجد إلا في الأذهان أما في الأعيان فلا توجد سوى خطابات لا تنفك تتوالد وتتكاثر إذن نحن لسنا إزاء عقول بل إزاء نصوص نشتغل عليها ونعيد اكتشافها[٢].

هكذا ينفي حرب (وجود العقل) ويقدم نقد النص عند علي حرب على استواء النصوص كافة. فلا يعنيه اختلاف النصوص مادامت المسألة هي (علم النص) وهو يبحث عن المسكوت عنه في النص لكن كيف تستوى النصوص وهو ناقد محمد أركون ومحمد عابد الجابرى باعتبارهما يخفيان أن كل مضمون يحمل شكلاً

خطابياً خاصاً؟ كيف تستوى جميع النصوص وهو يرفض استواء كل العقول؟ أليس (علم النص) علما ما ورائياً لا هوتيا يدرس النص على نحو يحيله إلى بنية شكلية، ثابتة، كلية، خالدة؟

ورغم تأكيده على الاختلاف غير أنه فى لحظة التحليل يفضى ناقد النص على اختلاف الثقافات واللغات والمجالات ويغوص فى تعميم حول مجاز كل النصوص، مع أن النص الواحد قد يستخدم المجاز وقد يستعمل التقرير ويقود التحليل على حرب إلى إحالة النص إلى نفسه فى منظور على حرب الوقائعى وليس الواقعى، يشهد النص على نفسه ويولد حقيقته وهذا المنظور الوقائعى فى النظر إلى النص يستعمله على حرب للتعبير عن كون النص واقعة تفرض وجودها علينا بصرف النظر عن الواقع الموضوعى - المنهج الواقعى - وعن الذات المؤلفة للنص – هى المركز والقوة والمقياس. قلت من قبل إن الفكر العربى يعيش آراء راسخة على مدى قرون ولم تتغير وإن عليه أن يمارس نقداً حقيقياً للأسس والمسلمات التى انبنى عليها، وذكرت أن الفكر العربى قد خطى خطوة شجاعة فى هذا الاتجاه لكنها خطوات كانت ضرورية وأصبحت غير كافية تماماً وتناولت مشروع على حرب المفكر اللبنانى بالتفصيل والنقد. وقلت إنه بالرغم من النوايا الحسنة تبقى نقاط أساسية عالقة ومن بين هذه النقاط اعتبار على حرب جميع النصوص دون تمييز أو تفريق مجازية أو أنها جميعاً عمل متشابه فإذا كانت جميع النصوص تستعمل تقنيات أو أساليب المتشابه كيف نفسر أو نفهم الآية التى تقول " **﴿ هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله ...﴾** (سورة آل عمران الآية ٧)

وقد حكىابن حبيب النيسابورى فى المسألة أقوال:

١ – إن القرآن كله محكم لقوله تعالى كتاب أحكمت آياته.

٢ – إن القرآن كله متشابه لقوله تعالى كتابا متشابها.

٣ – انقسام القرآن إلى محكم ومتشابه.

وبما أن النص كله متشابه عند علي حرب فإن النص يحجب ذاته ويحجب موضوع الكلام ومن يرعى رواية الحقيقة يخفي حقيقة الخطاب والحقيقة نفسها وتكمن قوة كل نص في قدرته على الحجب، والمتماثلة لا في الإتقان أو الإحكام أوالإفصاح أو البيان بل في الاشتباه والالتباس في اختلافه لا في وحدته وإذا كان معظم المفسرين قد عملوا على رد المتشابهات إلى المحكمات فإن علي حرب يرد المحكمات إلى المتشابهات فينفتح باب التأويل على النص كله. والنص القوي لايقول كل شيء عما يريد قوله فترتدي الحقيقة الحجاب ولا تنزعه إلا بين أحجار النصوص الصامتة يقرأ علي حرب " النص" بطريقة ميشيل فوكو فهو لا يهتم بالمنطوق أو بالمصرح به ولا يلتفت إلى المتن أو إلى طروحاته إنما يلقي الضوء على الهوامش والحواشي ويركز على اختلاف النص وتواتراته وقراءة علي حرب هي قراءة للنص الإسلامي على أساس تحليل النص ويشتغل على النصوص ولايبحث في العقل نفسه. بل هو يمارس نقداً على منطقة خارجة عن إطار العقل ونقد اللاعقل هو فحص هامش النص وليس النص نفسه وهو يربط هامش النص بالنص فإذا كان النقد لا يخص العقل فما جدواه؟ وما الجديد في القول بأن القرآن الكريم حدث؟ من المسلمات التقليدية أن الوحي حدث ظهر وأصبح له وجود موضوعي، ما الجديد في القول بأن العرب تمكنوا بفضل القرآن الكريم من السيطرة على العالم وتعريبه؟ هناك، إجماع على أن النص كان منطلقاً إلى مشروع تاريخي ثقافي جاء به أصحابه إلى مسرح الوجود، وعلي حرب لم يكن أول من أدخل التاريخية في ميدان قراءة النص بل إن تاريخ القرآن مجال معرفي مستقل ومعروف كتب فيه أبو عبد الله الزنجاني ونولدكه وعبد الصبور شاهين وغيرهم من علماء الإسلام والمستشرقين وليس صحيحاً إذن أن كلا من المستشرقين والإسلاميين ينكرون التاريخية، فقط أدخل علي حرب أدوات جديدة إلى مجال معرفي قائم وواسع وهي أدوات ليست أدواته في الأصل بل هي أدوات ميشيل فوكو في الحفر عند الطبقات والحجب والاستبعاد والكبت والتبديل والخداع ويؤكد علي حرب أن نقاد النص لايختلفون عن المفسرين التقليديين الذين قرأوا القرآن الكريم قراءة تاريخية إلا أن الأسلاف قد فسروه بحدود إمكاناتهم المعرفية وحسب ما أتاحته لهم أدواتهم المنهاجية بينما يفسر المفسرون في العصر الحديث من

منظور ما تتيح لهم إمكاناتهم المعرفية والمنهاجية وليس تحرير النقد الحديث للنص الأول القرآني من النص الثاني المؤول للنص والشارح له سوى أنه كشف نصا ثانيا وجديداً فهما وقراءة - وإن كانت حديثة - نزعم بأنها لا تقوم إلا بشرح النص غير أن القرأة الحديثة للنص الأول تهدف إلى الحلول مثل النص الأول تماماً كما فعل المفسرون الكلاسيكيون فإنه مما يلفت النظر أن كل شرح على نص يدعى بأنه الشرح الأصح والأقرب إلى روحه وإلى ظاهره وكل تفسير يزعم أصحابه بأنه التفسير الصحيح وحده من دون التفاسير الأخرى، بيد أن التأكيد على أحقية تفسير من التفاسير وحده دون غيره، لا يعنى محاولة استبعاد التفاسير الأخرى وحسب، بل يعنى أيضاً إقصاء النص المراد تفسيره والحلول مكانه ولذا غالباً ما يحل التفسير محل النص، ويقوم الفرع مقام الأصل[٣].

فمشروع النقد الحديث للكتب الدينية والنصوص المقدسة يصل إلى تقيد النص الأول كغيره من الشروحات ويأسر النص الأول بالرغم من التصريح بغير ذلك . ولاشك أن التأويل للحديث النقدى يشكل – بدوره – حجاباً كثيفاً يحول دون الوصول إلى " الظاهرة المعجزة" والنقد الحديث للنص يعبر فى الوقت نفسه عن رغبة فى الطهارة الأولى والمحافظة على صفاء العقيدة أو بقاء الوحى والظاهرة المتكررة أن النقد " يعدنا بالتحررمن سواه من النصوص فيما هو يقيم سلطته ويحجب أثره، ويزعزع الثقة بمرجعيات قائمة لكى يؤسس مرجعيته، ويريد العودة إلى الأصل الأول فيما هو ينسخ الأصل نفسه، يدعوك إلى ممارسة حريتك فى التقليد وحقك فى النقد فيما هو يمارس وصايته على الحقيقة والحرية على حد تعبير على حرب لكن يرجع الفضل إلى النقد الحديث فى أنه – وإن أكد على أن القرآن الكريم هو خطاب المعنى – فإنه يؤكد كذلك على أن النص القرآنى ليس واحداً لا على مستوى الحرفية والطباعة والصوت ولاعلى مستوى علم الأصوات نفسها ليس القرآن واحدا تماماًلا إذا قرئ قراءات سبعا كما أحصاها علماء التفسير وأما على مستوى الدلالى فالنص ليس سوى اختلافه إذ بهذا الاعتبار لا يقرأ إلا على نحو مختلف، ولا يولد إلا تحوله ونسخه إذا جاز القول، إذ لا تطابق بينه وبين أى من قراءاته[٤].

والنقد الحديث للنص القرآني كما سبق أن أشرنا يؤول في نهاية المطاف إلى القيام مقامه كالتفاسير كافة ويصير نقد النص أصلا ويقود منطقه الداخلي إلى ذلك. فالنقد الحديث للنص ينتقد مجموع التفاسير والتأويلات ليحل محلها، وكل مفسر سواء أكان حديثاً أم تقليديا يدعي - سواء صرح بذلك أم أخفى ــ النبوءة أو يوهم البشر بأنه ممن يوحى إليه. وإذا لم يكن أحد يملك تلك الخاصية التي هي النبوءة فكل الانتقادات والتفسيرات والتأويلات بعدها متساوية في الافتقار إلى التفسير الحقيقي ولا يمكن لواحد من النقاد أو من المفسرين أن يتماهى مع النبوءة أيا كانت عناصر الاستمرار وصور التماثل ووجوه الشبه.

ومنذ وفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) ودارسو النص يحاولون تقمص دور النبوءة بشكل نقدي أو بشكل سلفي بهدف الوصول إلى الهوية الصافية أو"النقية وكل فريق ينصر مذهبه أكثر مما ينصر دينه، ويتحزب لرأيه أكثر مما يتحزب لدينه. ويغضب لعلمائه وأئمته ولكنهم صناع فرقة على صعيد الواقع والكل ينتسبون إلى عقيدة التوحيد في الظاهر ولكنهم في الحقيقة والجوهر أهل شرك، يشركون بالحق موطنهم ومذاهبهم وعلماءهم وأهواءهم وهكذا ما توحده اللغة تفرقه الملل والقبائل، وما يوحده الكتاب تفرقه المذاهب والعصبيات هذا هو واقع الحال منذ عصر النهضة حتى الآن واقع فرقة وعصبية[٥]، إن كل فرقة فيما هي تقرأ النص وتستعيد الأصل إنما تجعل من إرثها الخاص أي من فقهها وعقائدها ومجمل معارفها، أصلاً يضاف على الأصل الأول، وتميل إلى إحلال نصوصها محل النص القرآني كيف لا، ونحن نجد أن كل فريق قد نصب نفسه حارسا أوحد للشريعة والعقيدة ومالكا للحقيقة وحده دون سواه وأن كل ناظر اعتبر أقاويله المفتاح لفهم النص واكتناه حقيقة الوحي، وكرس كتبه بوصفها الطريق (والمنقذ من الضلال) و(الموصل إلى ذي العزة والجلال) ومن هذا شأنه إنما ينزل نصوصه منزلة النص المنزل، ويقيم أقواله مقام القول الحق ويتعامل مع الحقائق التي يقرها وكأنها حقيقة الحقيقة ولا غرابة في القول فالكلام الذي يزعم التأسيس لكلام إليه يتقدم على الكلام الإلهي والقول الذي يبين ماهي الحقيقة ويوضح طريقها ويضع معاييرها يصبح حقيقة الحقيقة والمعيار الذي يحدد أدلة استثمار الأحكام من النص يقدر حاكما على النص ومرجعا له والنوع الذي يشرع

للأصلي وينظر له يصير هو الأصل الذى يعتمد عليه يصبح معنى المعنى، ومن ثم أولى من النص المشروح ذاته[6].

والشرح الذى يدعى أنه يشرح فقط إنما يوجب الاختلاف بين الشرح والمشروح، ويصبح الشرح أولى على المراد من المشروح ومن ثم يكون الشرح بديلاً عن المشروح وإن كان نص الوحى[7] يحتاج إلى مقالات العقل لكى تؤسس وتثبت حقيقته فالعقل يغدو عندئذ أولى من النص والوحى.

وينتزع إذن الشرح سواء أكان نقدياً أو تقليدياً إلى إقصاء النص الأول ويحل محله، أى ينزع إلى نسخه فما آل التأويل أن يحل محل التنزيل[8] وهذا، يصدق على أئمة نقد النص وشيوخ نقد العقل العربى نفسه.

وإذا كان على حرب ناقداً للحقيقة فخطابه نفسه هو واحد من خطابات الحقيقة وإلا لما كتب أو تفلسف أو بحث أصلاً عن الحقيقة ليس " نفياً" للحقيقة بل المقصود منقذ الحقيقة (تعرية) آليات وكشف أقنعة [9] ناقد الحقيقة يفضح (ألاعيب الحقيقة التى يمارسها خطاب الحقيقة) ويبين أن الكلمات ليست بريئة فى تمثيلها للعالم المعنى وأن المنطوقات لا تتواطأ مع المفهومات وأن الأسماء لا تشف عن المسميات فهو يبين أن للخطاب نشاطاته السرية وإجراءاته الخفية تخفى ما تشيرإليه وتتكلم عليه ذلك أن ما تدمره الحقيقة وتسكت عنه هو أنها متعالية، مطلقة، نهائية، ثابتة، أحادية، إلهية ومن ثم لم تعد الفلسفة بحثاً عن الحقيقة وأصبحت بحثاً عن الحجاب الذى تريده الحقيقة وتعنيه وعادة الحقيقة لا تتعالى على شروطها أو تكتفى بذاتها ولم تعد جوهراً قائماً بمعزل عن خطاب الحقيقة ولكن لا يستقيم نقد على حرب للحقيقة الإلهية مع رغبته الواضحة فى بناء أنطولوجيا ما ورائية فقد سبق أن أشرنا إلى أنه يريد أن يسهم فى بناء أنطولوجيا تستشرف أفقاً ماورائياً كيف ينسجم الأفق الماورائى للأنطولوجيا الجديدة مع القول بأن الحقيقة ليست نهائية وبأنها سلسلة من التأويلات المتلاحقة للعالم والأشياء؟ كيف تتسق الأنطولوجيا الماورائية مع نفى ثبات الحقيقة واعتبارها بناء متواصلا وصيرورة لا تنتهى ولا تكتمل؟ ما ميتافيزيقا الاحتمال والخطأ؟ وماذا يعنى النص الماورائى لليقين والبطلان معاً فلابد من إعادة تحديد تصور الميتافيزيقا على نحو ينسجم مع اعتراف الحقيقة بإمكان

الوهم والغلط، لابد من إعادة صياغة تصور الماورائيات إذا كان تصور الحقيقة على النحو الذى يقدمه على حرب يزعزع الثقة بالتصور اللاهوتى للحقيقة فلماذا الإضرار على بناء أنطولوجيا ما ورائية لاهوتية وهذا هو السؤال ولم تعد الحقيقة مطلقة، أزلية، صافية، يقينية وأصبحت لا تصدق فقط من الناحية العقلية أو المنطقية أو النظرية أو الدلالية، بل أصبحت تصدق أيضاً من ناحية اختلافها أو كبتها، وسياستها أو هيمنتها وضلالها أوتلاعبها " فليس الخطاب الفلسفى عند على حرب هو خطاب البرهان الرشدى القاطع والترتيب المحكم، والوضوح التام والتميز الحاسم والتطابق الكلى وإنما هو خطاب تعمل على تشكيله لعبة قوى وسلطات ويتحكم فى إنتاجه خليط من الرغبات والاستراتيجيات ويبنى على منظومة من الاعتقادات والأوهام، إنه نسيج من الكنايات والاستعارات، ومحصلة ترسبات وتراكمات، ونظام من المراجع والإحالات، وشبكة من الأعراض والدلالات وشريط رمزى محمل بالإصداء وهو كذلك قناع للحجب والإخفاء، وأداة للانزياح والانحراف، وتعاقب لفظى لا يولد سوى النسخ والتبديل، وأخيرا فالخطاب مجال للتصيف والاستبعاد وحقل للتجريب والتيه وكون من الإمكانيات والاحتمالات وفضاء من الإشارات والعلامات [١٠].

وهذا تصور لا ميتافيزيقى للحقيقة أين إذن الجانب الماورائى أو اللاهوتى فيه؟ والجانب اللاهوتى الميتافيزيقى فى نقد الحقيقة هو اعتبار المجاز أساساً للغة والخيال أصلاً للتصورات والأفكار والرمز بداهة الفلسفة الأولية والوهم والتشبيه هما ما يبنى عليهما الوجود ومعنى ذلك أن نقد الحقيقة ـ وإن كان نقداً للحقيقة المطلقة ـ فهو يتأسس على ميتافيزيقا اللغة ويقوم على نسيان الوجود على المستوى الانطولوجى وعلى نسيان المجاز الذى يتحكم بالتصورات على المستوى المعرفى ونسيان الوجود لا يعنى التخلى عن الوجود ولا يعنى نسيان المجاز التخلى عن المجاز يعنى الأمر أين أفكر حيث لا أوجد وأوحد حيث لا أفكر أنها ميتافيزيقا " الفجوة" بين الوجود والفكر.

والمجاز هو الصيغة التى تعبر عن هذه الفجوة وتجعل الفجوة بين الوجود والفكر للمجاز سلطة على الفكرة وتجعل الوهم حاكماً على العقل وليس الخطأ

والوهم والضلال مجرد غشاوة على العين والبصيرة بحسب أستعارة العلماء العرب القدامى وإنما هو حجب يقتضيه النسيان الذى يسميه الوجود الإنساني، وتمليه بنيه الحقيقة بالذات[١١] وعلى نقيض ما يقوله على حرب فى هذا البحث الجديد عن أنماط الوهم هو تنفيث عن معنى أصلي والسعي الحديث الى جلاء الوهم الخفى من وراء الأشياء والكلمات هو المعنى الحقيقي لكون نقد الحقيقة نقداً ميتافيزيقيا لاهوتيا ما ورائيا وإلا لا يستقيم خطاب على حرب، صحيح أن الحقيقة لم تعد مطلقة لكن ناقد الحقيقة ينقب عن أصل آخر قد وجد أن هذا الأصل الآخر هو الوهم أو الخطأ وبهذا المعنى لا يخرج أحد من أصوليته لأنه لا يخلو أحد من التماهي مع ذات له مزعومة أو الحنين إلى بداية أولى أو العسكرة وراء فكرة أو نص من النصوص فالأصولية نزعة تسكننا كما تسكننا الشهوة إلى السلطة أنها إذن شكل يستبطنه الفكر بين أشكال أخرى[١٢] وبسبب تركيز على حرب على الحقيقة المجازية أو على ميتافيزيقا اللغة فهو يميل إلى الرؤية الفلسفية المرتبطة بالشعر والتصوف وأما الانفتاح الكلي فلا يجده على حرب إلا فى المقال الصوفي وذلك تبعاً لوجهة نظره حيث تتوحد الأشياء وتتراءى الذوات وتتفتح العوالم على بعضها وحيث تخترق الغيرية الهوية وتتقوم الذاتية بالاختلاف فالحقيقة الصوفية مغايرة، وجودية، لاتقتصر على الطرق أو الأبواب أو الوسائل النظرية المؤدية إلى الحقيقة الفلسفية ومن هنا انفتاح الصوفي على جميع الحقائق أولا ومن هنا سر مأساته ومواجيده. ثانياً: فالصوفي إذا نظر إلى الحق (الله) بوصفه عين ذاته وعين الأشياء يرى إليه من خلال كل تعيناته ونسبه وإضافاته وإذن يتعرف عليه من خلال تجلياته الكثيرة وصفاته المختلفة واسمائه المتعددة يرى إليه فى كل شيء ويتعرف عليه فى كل معنى، فينفتح بذلك على جميع الآراء والاعتقادات، ويتراءى فى كل الصفات والأسماء ويتوحد لكل الكائنات والذوات فهو يتوحد مع كل الأديان ويتعرف إلى الله فى كل معتقداته [١٣] الحقيقة إذا منسوجة من المجاز ولا يخلو خطاب من استعارة.

* واستطاع تصوف ابن عربى أن يخرق الخطاب الفلسفى الماورائى من وجوه عدة:

١ – فقد أزال الحواجز بين الكتابة الفلسفية البرهانية وبين الكتابة البيانية الأدبية من خلال كتابه اللاطائف الذوقية والشعر معاً.

٢ – وفتح الكلام على الجسد المقموع فى خطاب محكوم بشرطه المنطقى وبنيته الماورائية.

٣ – وأعاد الاعتبار إلى الخيال بمحتواه المعرفى وبعده الأنطولوجى.

٤ – أعاد الاعتبار إلى العلامات أى إلى اللغة والحروف بصفتها بيئة الفكر وأداة إنتاج الحقيقة والمعنى.

٥ – كسر منطقة الهوية بفتح الكائن على الاختلافات.

٦ – قال بالاختلاف العين عن الغير.

٧ – قال الكائن عينه عن ذاته (١٤).

وعلى حرب فى استناده أو استلهامه أو تأوله ابن عربى ينقلب على أفلاطون الذى كان قد استبعد الإجراء الشعرى من دائرة الحقيقة والمدينة لصالح الإجراء الرياضى بحجة أن الشعر يتحدث بلغة حسية مجازية لا تشكل فكراً أو تصوراً أو مثالاً وبعبارة أخرى يثور على حرب أو تصور على حرب للحقيقة على الرأى التقليدى الأفلاطونى الذى كان يقول بأن الشعر يعوق صعود الفكر إلى المثل، فالشعر والفلسفة عند على حرب لايقلدان أو يحاكيان إنما الفلسفة الشعرية تجاوز الفلسفة التجريدية والبرهانية والأرسطية والرشدية والكلية الضرورية إلى حقيقة الكينونة وأفلاطون نفسه يحاول عندما يلجأ إلى الأسلوب البيانى والأسطورة والاستعارة فى البرهنة على طروحاته وأفكاره النظرية الخالصة. وهكذا وإن كان على حرب ناقضا للحقيقة فإنه ليس من مفكرى الشك المطلق فى الحقيقة بل هو يبحث عن حقيقة من نوع آخر لا تكون معطى خفياً ينبغى البحث عنه بل تكون نتاجاً للعقل والتاريخ، فقد نشأت الحقيقة عن اختلاف الظروف والشروط وتفرق

الأهواء وتباين الفرق وتطورت إلى طور النقد لنفسها في العصر الحديث وبلغت مبلغاً كبيراً في النقد يقول بأن أحداً لا يمتلكها وحده وبأنها ليست واحدة بل متعددة وبأن كل واحد يقوم ببناء حقيقة، كما أنها لم تعد تطابق الحكم مع الموضوع القائم خارج الذهن كما أنها لم تعد تواطئ الشرح أو التفسير على المعنى الأزلى القائم فى الذات المتعالية القاصدة وأصبحت تتعلق بظروف تشكلها وبشروط إنتاجها وانبنائها وتتوقف على معطيات التجربة ومواضيع النظر وحقول القراءة وأحوال الذات العارفة وأصبحت نتاجاً للحاكمة الإنسانية وشكلاً من أشكال ممارسة الإنسان لذاته أى أنها أصبحت نتاجاً لتأول الإنسان لوجوده ولا يعنى زوال الحقيقة المطلقة أن يتجرد الإنسان من منازعه القدسية الغيبية فالقدسي هو عنصر من عناصر الوعى والغيب هو مبدأ من مبادئ الاجتماع يقول على حرب: "لا اجتماع بلا عقيدة ولا عقيدة إلا وتحيل إلى غائب ولا عقيدة من دون سلطة مقدسة فلا مجال إذن لرفض الدينى فهو زمن من أزمنة الإنسان وكل زمن منفى يعود على أسوأ ما يكون العود وأرهبه ولهذا فالمطلوب ليس الإنكار والاستبعاد والتجاهل [١٥] ولا يعنى انتهاء الحقيقة المطلقة انتهاء "الحقيقة القرآنية بكل وجوهها ومستوياتها وأبعادها بل يؤكد نقد النص ونقد الحقيقة على " الحقيقة الإسلامية ويقيد إنتاجها وتداولها، فلا مفر إذن من الحقيقة فهى واحدة من مقولات ثلاث ارتبط بها تشكّل الفلسفة الحديثة منذ ديكارت إلى الآن ويأتى نقدها الحالى ضمنى سياق السوفسطائية الجديدة التى تشك شكا مطلقاً فى الحقيقة وكيف الشك المطلق فى الحقيقة والحقيقة مقولة قديمة قدم الفلسفة نفسها إذا التفلسف كان منذ البداية الإغريقية عبارة عن بحث فى حقيقة الكائن عينه[١٦] وابتداء من ديكارت تم صياغة مقولة الحقيقة من خلال مقولة الذات المفكرة الحاضرة المتيقنة من ذاتها بفعل تمثلها لذاتها وأصبحت الحقيقة عبارة عن اليقين الذى ينتجه هذا التمثل خلافاً للموقف السوفسطائى: لاريب بوجود حقيقة ما لواقع ما ولا ريب أيضاً بإمكان معرفتها وإلا امتنع القول وأصبح الكلام غير ذى جدوى إلا أن التسليم بذلك لا يعنى أن الحقيقة يقينية ثابتة ولا يعنى التسليم أن الحقيقة تطابق الذهن مع الواقع كما تصور أرسطو وهيجل وديكارت بل يعنى التسليم بوجود حقيقة ما الانصراف عن البحث عن بداهة التمثلات ومطابقة الأحكام وصحة المعارف إلى البحث عن الذات واستراتيجياتها وهكذا يعنى نقد الحقيقة

الحفاظ عليها لكن ضمن إطار مغاير لتصورات الجوهر، التطابق، البساطة، الوثوق الإثبات، الثبات أي ضمن إطار مقولات الإنتاج، التوليد، الإجراء، المفاضلة، التفسير، السلطة، الممارسة، اللعب.

ومن هنا تشتغل الحقيقة على المواد وتستخدم المعايير وتبنى النماذج وتصوغ الوقائع وتنتج الموضوعات وتشكل الخطابات وتخلع الدلالات وتمارس مع الذات دون أن تصل أبداً إلى اليقين المعرفي وترتضي لنفسها أن تكون منظومة تأويلية تفسر وتنخرط في العالم وتنفتح على الكون، ذلك أن ناقد الحقيقة إذا تحدث عن موت الحقيقة المطلقة واهتم بتفكيك الحقيقة في مؤلفاته المختلفة فإن تصوره للحقيقة يبشر بولادة جديدة للحقيقة وهذا ما تجلى في اعتباره الحقيقة منظومة تأويلية منفتحة على الكون.

من هنا لا تنتج الفلسفة في نفسها أية "حقيقة" أو تعلن عنها بل هي وسيط تصوري يربط بين الأحداث وبالتالي لا تشتغل على الوقائع مباشرة ولاتنتج معرفة سليمة بصدد هذه الوقائع، فلا معنى أن يكون القول الفلسفي صادقاً أو كاذباً فالصدق والكذب والحسن والقبح والمشروع وغير المشروع والخير والشر والمشرق والمغيب كلها مفاهيم لها قيمتها التفسيرية في المجالات الإجرائية التوليدية التي تشترطها ممارسة الفكر فهي معايير فاعلة أو صالحة في العلم والفن وفي السياسة والأخلاق أما العمل الفلسفي فليس له طابعه التقريري أو المعياري بقدر ما هو مصدر لقول إشكالي جدالي ينفتح أبداً عبر سؤال الحقيقة على رحاب الكائن، إنه نص يتشكل كموقع مفهومي أو صيغة عقلانية أو حقل للإمكان أو مدار للمعنى أو أفق للحقيقة(١٧) فإن العمل الفلسفي مفازة تؤمن العبور أو الارتحال بين الحدث والكينونة، بين الواقعية الاجرائية للحقائق وبين السؤال الحر عن كينونة هذه الحقائق لكن على ألا تعيد ثنائية الحدث والكينونة التصور القديم" الأرسطي الرشدي الديكارتي للحقيقة باعتبارها تطابقاً بين طرفين أليست الكينونة الجديدة هي "الجوهر القديم" الحدث أليست الكينونة الجديدة نوعاً جديداً من أنواع البداهة القديمة.

كانت البداهة منذ ديكارت رياضية وكانت البداهة الرياضية هي معيار الحقيقة فهي عالم للذاتية وخطاب للمنهج ونقد للفكر المدرسي وتحولت البداهة مع كانط

إلى الذات المتعالية ثم تحول العقل إلـى النسبية والاحتمـال دون الرغبة فـى تقرير حقيقة ما غير أن على حرب أولاً: يقول بالتطـابق بين الحقيقـة والكينونـة ويحـافظ بالتالى على النموذج التقليدى فى النظر إلى الحقيقة.

ثانياً: يقول إن هيجل قدم أول خطاب حديث فى نقد الهوية فـى حين أن فلسفة هيجل لا يمكن فهمها فضلاً عن استيعابها بدون مصطلح الهوية، ففلسفة هيجل هـى وحدة الهوية والاختلاف أو هوية الهوية والاختلاف هذه هى بداية هيجل أو مقياسه الذى يقيس به. صحيح أن هيجل انتقد المنطق الصورى لكنه لـم يغـادر الهويـة إلـى الاختلاف، وهذا هو السبب فى أنه لا يزال يدور فى فلك الكوجيتـو الديكـارتى، وإذ يصر على حرب على الكينونة والحدث فإنه لا يخرج من دائـرة الحقيقـة المطـابقة بين الذات والموضوع والخلاصة النهائية أن نقد الحقيقة يعنـى الاعتذار عن الذات واليقين والتمثل والحضور، ويعنى أيضـاً التخلى عن العلم والصراحة والوضوح التواطؤ والضرورة ويعنـى كذلـك أن الحقيقـة قد سلمت مقاليد الحكم إلـى التـأويل المنظور زاوية النظر، وجهات النظر ويعنى أخيراً انتهاء الفلسفة لصالح الشعر فـى هذه الحال كيف نفسر مقولة شعر الحقيقة ١٩٨٢ لمحيى الدين صبحـى وكيف نفهم ربط روستريفور هاملتون فى "الشعر والتأمل" ١٩٦٣ بحسب ترجمة دكتور/ محمـد مصطفى بدوى ومراجعة دكتورة/ سهير القلماوى وكيف نتـأول الشاعر/ النبـى والأسلوب الفلسفى فى نظم الشعر؟ كما يقول إبراهيم العريض وكيف نفهم أخيراً المؤثرات الفلسفية فى الشعر؟ هذا هو السؤال.

يرجع الصراع بين الشعر والفلسفة إلـى ٢٥ قرنـاً تقريبـا حينمـا أعلـن أفلاطـون الفيلسوف الحرب على الشعر فى زمانه من منطلق أن الشـعر يقلد أرضيـاً الصـور المثالية والسماوية، بينمـا تبحـث الفلسـفة فـى هـذه الصـورة والمثـل الأصليـة بشـكل مباشر بل زعم أفلاطون أن الفلسفة وحدها هى التى تجعلنـا نفعـل الخيـر مـن تلقـاء أنفسنا وجاء أرسطو فيما بعد ليوجد السياق الذى يتصالح فيه الشـعر والفلسـفة وقـال إن كل منهما يبحث عن الحقيقة والنظام الكونى ولكن لكل طريقته ولكن النقاش عند أفلاطون ثم أرسطو لم يتعرض إلى جوهر هذه الطريقة التى يصور كل منهمـا بهـا الحقيقة ونظام الكون إلا أن الفكرة المستقرة منذ ذلك الوقت هـى أن أسلوب الفلسـفة

يختلف عن أسلوب الشعر وأن الفلاسفة لابد أن يتحدثوا نثرا عقلياً بينما لابد للشعراء أن يتحدثوا قولاً خيالياً، وعلى حرب واحد ممن يحاولون الأسلوب الجميل فيما يعرضون من آراء أو يناقشون من قضايا كذلك فهو يكتب آراءه الفلسفية متأثراً في العصور الحديثة بمحاولات الشعر عند الفيلسوف الألماني نيتشه إلا أننا نتساءل إلى أي مدى تظل فلسفة على حرب فلسفة؟

هذا سؤال يحيرني في إنتاج على حرب هل هو شاعر أم فيلسوف أم جزائر صوفي؟

إنه فيلسوف شاعر أو شاعر فيلسوف لأنه متأدب بالعرض ومتفلسف بالجوهر لكن فلسفته تنفي الفلسفة إلى جزائر الشعر.

على حرب إذن ناقد للحقيقة يعمل على تفكيك خطاب الحقيقة أو هدم مؤسساتها أو فضح ألاعيبها أو فتح سجلاتها المطوية ويكشف النقد عن الخداع الذي يمارسه خطاب الحقيقة بنسيان ذاته وحقيقته ويكشف النقد كذلك عن مدى الخلط بين خطاب الحقيقة وحقيقة الخطاب، وقد ظل الفيلسوف منذ سقراط يخفي سلطة نصه وينصب نفسه مرجعاً للحقيقة وناطقاً باسمها أما النقد المعاصر أثبت أن الحقيقة أقل حقيقة مما لا نتصور وغير تصورنا للحقيقة وعلاقتنا بها كما أزاح النقد المعاصر التصور الأحادي اللاهوتي للحقيقة والادعاء المتكرر باختلالها وبين أن وصفها في مقابل الخطأ تبسيط لتجاربنا وعلاقتنا بالعالم.

ولكن هل لنقد الذات جدوى في الفكر العربي؟ والتساؤل حول الذات يصطدم بالضرورة بمشكلة ليست فقط معجمية بل تحيل إلى مشكلة جوهرية هل الذات فاعلة أو مفعول فيها هل الذات مصدر أم موضوع الخطاب؟ هل الذات مؤسّسة أم مبنية على غيرها؟ فالتعريفات متعددة ومتعارضة، ما سبب هذا التعدد الدلالي؟ هل يخفي هذا التعدد الظاهر - وحدة باطنية عميقة؟ وإذا تأكد أن هذه الوحدة ليست وهما ماهي إذن! أم نكتفي بتشظي المعاني ونسلم بعجزنا عن جمعها في وحدة نظرية مترابطة؟ وحتى إذا اكتفينا بالتشظي تبقى مهمتنا أن نفسر سبب هذه الاستحالة في توحيد التعدد الدلالي الظاهر.

الذات، النفس، والشخص يقال ذات الشيء نفسه وعينه لكن الذات يقابل نفسه لأنه يدل على نفسه ويدل من ناحية أخرى على حقيقة الشيء وباطنه يقابل الذات نفساً من داخل نفسه لأنه يدل على الشخص والثابت في آن واحد والذات أيضاً هو الموضوع ويقابلها المحمول وبالتالي فالذات مرة ذاتي ومرة أخرى موضوعي ومرة مفرد ومرة أخرى جمع، الذات هو الذات والنفس معاً الذات والحقيقة معا الذات والعرض معاً الذات والماهية معاً الذات والتصور معاً لذلك يثار السؤال كيف يصبح الفرد كلياً؟ ما محتوى كينونة الفرد؟ لا يعنى على حرب بلفظ الذات التقابل بين الذات وبين الموضوع ولا يعنى الذات العارفة التي تتخذ من الوجود موضوعاً للتمثل والإدراك وإنما يعنى الموجود وهو الأمر الذي يستند إليه كل اسم أو صفة ولهذا فهو يستبدل العين بالذات وليس مصطلح العين من اختياره وإنما هو مصطلح عربي قديم استعمله المترجمون الذين نقلوا أعمال الفلاسفة اليونان وتداوله الفلاسفة والصوفية وهو يرد عند الفارابي وابن عربي بشكل خاص ويقال في تصور أفلاطون الوجود "الكائن على ما هو عين ذاته، أي ما على الشيء هو هو " والكائن على ما يحتفظ دوماً بالعلاقة عينها مع نفسه إذن الكائن عين وهوية. وفي الإسلام يتماهى الشيء بالعين ونفسه مماهاة تامة ويغاير سواه مغايرة تامة ومن ثم فالكائن عين بالذات والعين علاقة بين الشيء ونفسه تقوم على الوحدة والمماهاة على حد تعبير على حرب.

لكن هل الفكر العربي في حاجة إلى نقد العين أم إلى إعادة التأكيد على العين؟ أن يفكك الفكر العربي العين أمر مفهوم لأن الفلسفة الحديثة الغربية قامت على العين والعين أساس من الأسس الرئيسية للفلسفة الحديثة لكن الحال تختلف في الثقافة العربية فإعادة قراءة الذات عربياً الآن أمر غير مفهوم لأن العين المفردة الخلاقة المسئولة وإن كانت موجودة اصطلاحياً فهي غير موجودة في التصور الفلسفي الجوهري نفسه فكيف نتقدم بعين النقد وهي لم ترسخ إحداها؟ لاشك أن على حرب يقول بالغيرية والمغايرة ولاشك أنه يؤكد تأكيداً حقيقياً على أن العين شبكة نسب وعلاقات وسلسلة لوازم ولواحق ومجموعة صفات وأغراض لكن هذا التوكيد العظيم والمصيب يصطدم من داخله باستمرار بخطاب ماورائي لاهوتي عربي تقليدي يستبدل النص بالذات. ومأزق التفكيك كما يذهب على حرب أنه يلغي

الذات المؤولة وذلك بواسطة الذات عينه فتلك حدود توكيد علـى حـرب علـى نسـبية العين لاشك أن العين نسبية لكنها فى الحقيقة غائبة فـى سياق أولويـة نظـام العبـارة والتشكيل النحوى واللغوى بعبارة أخرى لاشك، وأن على حـرب حـاول إعـادة فهم تصور العين وفكر فيه بطريقة علائقية جديدة تمـام الجـدة غير أن مـأزق التفكيـك الذاتي أنه يسعى إلى إلغاء الذات والتأويل على حين لا تعنى إعادة القراءة عنـده إلا تأويل ما لايؤول تلك هى المفارقة.

وفى نقد النص يتم التعامل مع الخطاب كواقعة منفصلة كمؤلف تشكل ميدانـا معرفياً مستقلاً ومنطقه من مناطق عمل فكر[١٨] ويسقط ناقد النـص مـن الحسـبان المؤلف ومقاصده وأطروحاته ويركز على بنى النص وآلياته.

وبهذا المعنى نستطيع أن نوجه لعلى حرب النقد نفسه الذى وجهـه إلـى نـص حامد أبو زيد (مفهوم النص) فخطاب على حرب يناهض الأصولية ولكنه يقف على أرضها التى هى أرض النـص، أو إذا كـان ينقد توفيق نصـر حـامد أبـو زيـد بيـن بشرية النص وبين المؤلف الإلهى، فهو برفضـه لمؤلـف النـص سـواء كـان إلهيـا أم إنسانياً يلتقى ومفهوم النص عند نصر حامد أبو زيد، أما إعطاء على حرب الأوليـة للنص على الذات فهو إعلان صريح عن موت الإنسان، أو إعادة الإعلان المتكـرر فى الثقافة العربية عن موت الإنسان وهو الموت الذى يرتدى عند على حرب ثيـاب التفكيك المعاصر، صحيح أن فى القرآن الكريم فلسـفة إنسـانية تتعلـق بـالإنسـان فـى مختلف حالاته وأوضاعه باعتباره فردا أو عضـوا فى أسـرة أو عضـوا فـى مجتمـع صغير أوكبير أو عضواً فـى أمـة أو فـى جماعـة الإنسانية كلهـا، لـم يهمـل القـرآن الكريم ناحية من هذه النواحى، وفى القرآن مـع هـذا وذاك كلـه أولويـة للإلـه علـى الإنسان، وإذا كان الإله لا يهيمن على الإنسان عند على حرب فإن النص هو الـذى يتقمص الدور الإلهى دون منازع من هنا أو هناك.

غير أنه سرعان مـا يتخلـى عـن تأليـه النـص الأصلـى ويسـتعيد الـذات التـى ينتقدها ويقول على حرب بـأن المشكلة الفكريـة العربيـة هـى فـى المقـام الأول مـع أنفسنا، مشكلتنا أننا نتصرف بوصفنا غير مسئولين عما جرى ويجرى لنا.

مشكلتنا أننا لم نقدم منذ عصر النهضة حتى الآن شيئاً مهما للعالم على الصعيد الحضارى لا فكراً ولا سلعة ولا نموذجاً للعمل ولا صيغه للعلاقات بين البشر.

هذه الوضعية تجاه (ذواتنا) هى المشكلة الأولى فى جملة مشاكلنا الفكرية أى أن مشكلتنا الأولى هى كيفية استعادة او استنهاض ذاتنا المفكرة ونحن فى حاجة ماسة لا إلى تدهورها بل إلى إقامتها على أقدامها.

لماذا يستثمر على حرب إذن التفكيك فى تثبيت غيبة الذات العربية المسبقة؟

بعبارة أخرى كيف يستقيم قطع الصلة التفكيكى بالإنسان والذات وربط الصلة بذواتنا وتغيير أنفسنا وإعادة بناء هويتنا؟

يترجم التفكيك دماراً ذاتياً فهل استخدمه بينما مشكلتى الأساسية مع نفسى؟

ولست ضد منهج التفكيك لكننى ضد استخدام المنهج التفكيكى فى غير محله وإذا كان على حرب يفكك الذات على حين هى لا تحتل المكانة المتينة اللائقة بتحولها إلى موضع التفكيك فإن ذلك يرجع إلى كونه يتناسى أنه مفكر عربى ويتعامل مع نفسه كمفكر غربى همه الأول أن يفكر بقطع النظر عن موضوع التفكيك أو ذاته (١٩).

وفى نقده للذات المفكرة تناسى على حرب أنه مفكر عربى ويتعامل مع نفسه كمفكر غربى يقتبس أعلام الفلسفة الغربية المعاصرة فالنحو عنده يمارس حجباً على الكائن أو يقف حائلاً دون العلم به وذلك بقدر ماتوهمنا الذات النحوية أى الأنا المنشأة لأفعال الكلام، إنها مصدر الفكر وعلة الوجود، هذا على حين أن الأنا مفعول من مفاعيل الفكر ونمط من أنماط ممارسة الوجود لدى الإنسان، بعبارة أخرى الأنا مفعول من مفاعيل النص (فمن المستحسن بل أقله أن يكون النص الذى نمارس عبره وجودنا ونصنع ذواتنا نصّا يتمتع بالفائدة والأهمية بقدر ما يكون مصدراً للذة والمتعة فعلاقة المرء بوجوده وأشيائه لا تستغرقها المعرفة وحدها، إنها علاقة استحقاق بقدر ما هى علاقة استمتاع ؛هذا يصدق من باب أولى على النص) لأن له بعده الفنى والإنتاجى، وذلك على حد عبارات على حرب وصحيح أن ديكارت أنشأ خطابا حول وجود ذات مفكرة لكن مَن من فلاسفة العرب أنشأ خطاباً

مماثلاً حتى يجوز لنا نقده؟ فالعرب في حاجه أولى إلى إنشاء خطاب خاص بهم يقبضون فيه على الحقيقة بمقاييس معينة ولا شك أننا في حاجة أيضاً إلى الحفريات أو إلى إظهار علاقة العقل باللا معقول وإلى التأكيد على (أن الحقيقة هي الوجه الآخر للخطأ) على حد تعبير على حرب أننا في حاجة إذن إلى إنشاء خطاب من النوع الديكارتي للتحرر من أطر الفكر المدرسي والخروج على قوالب المنطق الشكلي وبهذا المعنى نستيقظ من ثبات الفكر الفقهي والكلامي إلى دراسة الإنسان.

هوامش

١) على حرب، النص والحقيقة، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافى العربى، ط١، ١٩٩٥، ص ١٠٦.

٢) المرجع السابق، ص ١٢٩.

٣) على حرب، النص والحقيقة، نقد الحقيقة، المركز الثقافى العربى ط١، ١٩٩٣، ص ١٦.

٤) المرجع السابق، ص ٢٦.

٥) المرجع السابق، ص ٥١

٦) المرجع السابق، ص ٧٦

٧) المرجع السابق، ص ٧٧

٨) المرجع السابق

٩) المرجع السابق، ص ٢

١٠) المرجع السابق، ص ٢١-٢٢

١١) المرجع السابق، ص ٢٤

١٢) المرجع السابق، ص ٢٨ (الهامش)

١٣) المرجع السابق، ص ٤١

١٤) المرجع السابق، ص ١٠٠

١٥) المرجع السابق، ص ٧١

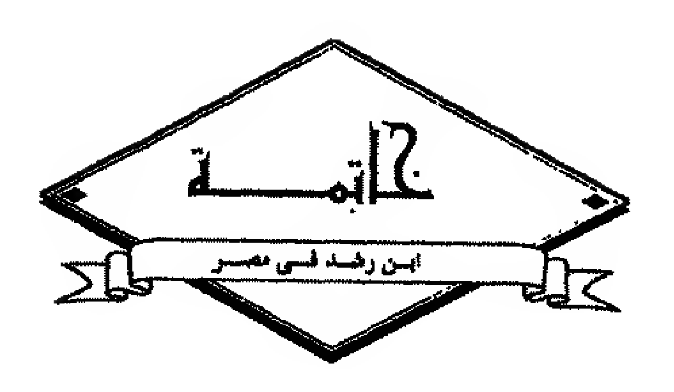
١٦) المرجع السابق، ص ٨٩

١٧) المرجع السابق، ص ٩٥-٩٦

١٨) علي حرب، النص والحقيقة، مرجع سبق ذكره، ص ٦٥.

١٩) المرجع السابق، ص ١٣٩.

(أخلُص إلى القول بأن المفكر العربي يخرج من عنق الزجاجة أي يفكر بطريقة مجدية فاعلة عندما يتناسى أنه مفكر عربي)



عبقرية ابن رشد

عبقر موضع زعم العرب أنه موطن الجن، ثم نسبوا إليه كل شيء تعجبوا من حذقه وروعته أو جودة صنعه.

والعبقري نسبة إلى عبقر، وهو كل ما يتعجب من كماله وقوته وروعته. فالعبقري من الأشخاص هو المتميز، المبرز، الذي لا يفوقه في اختراعه أحد. ونقول إن ابن رشد عبقري.

والعبقري من الأشياء مايدهشنا ويحيرنا ويجاوز الأنواع التي ألفناها من روائع الفن وعجائب الصناعة. يقال : ثوب عبقري.

والعبقرية صفة العبقري وحاله، وهي جملة من المواهب الطبيعة السامية التي تُمكن صاحبها من التفوق، وإذا أضيفت العبقرية إلى الفرد دلت على ما يتصف به من استعدادات طبيعية خاصة. ونقول مرة أخرى: عبقرية ابن رشد. وإذا أضيفت إلى آثار الأفراد أو الجماعات دلت على ما تتصف به هذه الآثار من أصالة. يقال عبقرية العربية، وعبقرية العرب أو اليونان .

هل هناك تصور يجمع بين كل هذه الاستعمالات؟ هل كل هذه الاستعمالات مشروعة؟ هل هناك استعمالات غير مشروعة؟ إذا كانت العبقرية جملة من المواهب الطبيعية كيف نقيس أو نميز العبقري من غير العبقري؟

يثير العبقري شعوراً غريباً في النفس الإنسانية، وإذا كان يبهر ويجذب فإنه في الوقت نفسه يحطم المقاييس والمقادير . كيف نعرف البعد السري الخفي في الإبداع العبقري؟

يبدو العبقري وكأنه موهوب موهبة مختلفة، غير عادية، علوية، تجعله يحل كل القضايا بسر فائق.

يتضح من التحليل السابق أننا لم نكتشف بعد جميع الأشكال التي يمكن أن تتخذها فلسفة ابن رشد، فكذلك لم تكشف الدراسات الرشدية المعاصرة النقاب بعد عن كل ما قد يكون فيها، ولم تستنفد بعد جميع طرائق التفكير الرشدي.

ولم يمت ابن رشد قبل ثمانية قرون بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة. إن الولادة والحياة والموت هي تبدل في الشكل، وأي شأن للشكل الذي يكون عليه الإنسان؟ إن لكل شكل هناءه أو شقاءه الخاص به، كل شيء يتبدل، ويمضي، ولا يبقى إلا الكل، والعالم يبدأ وينتهي بلا انقطاع. وهو في كل لحظة في بدايته وفي نهايته معاً.

وهكذا فإذا كان ضرورياً أن نبحث في مقياس العبقرية فإننا لابد أن نحلل جملة المواهب الطبيعية السامية في علاقتها بالعمل والجهد، بعبارة أخرى، العبقرية



جملة من المواهب الطبيعية السامية التى تجعل العبقرى يؤدى عملاً دون تعب أو إجهاد فإن عامة الناس يلجأون إلى العمل والإرهاق والاتصال.

فالعبقرى يقف بعيداً عن العامة، ليس بإرادته لكن بحكم تكوينه الطبيعى الذى به يتفوق ويمتاز عن المستوى المتوسط لفقراء وضعفاء القريحة. إذن هو يقف من خارج عموم الناس ويتفوق على الإنتاج العام والمشترك. ويقول التعريف التقليدى للعبقرية بأنها جملة من المواهب الطبيعية السامية التى تجعل العبقرى فى حالة تلقى الوحى، ومن ناحية الاشتقاق اللاتينى (INGENIUM) تدل على ما يظهر مع النشأة الأولى ويمثل "GENIUS" الإله أو الروح التى تنشىء أو تؤسس للنشأة الأولى كما تبنى القضاء والقدر من أساسهما.

العبقرية إذن هى قدرة الروح على رفع الإنسان فوق القياس العام. وتجعل العبقرى قادراً على إبداع متميز، مبرز.

السؤال إذن يخص أحد شروط التفكير فى تصور العبقرية، فالعبقرية حاصل جمع أو خلط بين الصفة فوق الطبيعة وبين الصفة الطبيعية، بين الوحى وبين البعد الطبيعى، وبين الطبيعة وما فوق الطبيعة، هذه المفارقة هى أساس فهم الطابع السامى، الممتاز، المبرز للعبقرية.

ثانياً: هناك فرق بين العبقرية وبين الموهبة الطبيعية. فالموهبة الطبيعية ترتبط بفكرة القدرة على إنجاز عمل ما، وبالتالى فالموهبة ترتبط أساساً بما يملك المرء من عنفوان "VIRTU".

بعبارة أخرى، ترتبط الموهبة بما يمتلك المرء من طاقة وقوة وعزم وقيمة وحشية وضاربة إذا لزم الأمر، أى بأسلحة المرء الخاصة.

فإذا بدت موهبة كاتب ما غير كافية لكى تجعل منه كاتباً عبقرياً فإن موهبته تشير إلى القدرات الطبيعية للنجاح فى نشاط معين أو فى عمل معين على حين يمتلك العبقرى ملكة سامية فى التصور والتخيل وإبداع الأعمال المعينة، وأغلب الوقت يمتلك العبقرى ملكة تجعله يقدم عملاً ريادياً.

ومن النتائج ذلك الرئيسية لذلك أن من واجب العبقرى أن يكون مبدعاً أو من الطبيعى أن يكون مبتكراً وهو يبدو أنه يستمد قوته من قوة تجاوز الإنسان ومن ثم لا يستطيع العبقرى أن يبدع وأن يبتكر أو أن يصنع إلا من خارج نفسه أو تحت تأثير قوة غريبة، أجنبية، خفية، سرية. وبالإضافة إلى كونه يستمد قوته من غيره فإنه يخرج من نفسه. نرى إذن أن العبقرية تحيل إلى فكرة الوحى.

ويعد تصور الوحى هو التصور المركزى لنص القرآن الكريم عن ذاته حيث يشير إلى نفسه بهذا الاسم فى كثير من المواضع، ويستوعب اسم الوحى جميع

أسماء القرآن والذكر والكتاب. فهو تصور دال في الثقافة العربية سواء قبل تشكل النص أو بعد تشكله، وتتسع دلالته ليشمل كل النصوص الدينية الإسلامية وغير الإسلامية، فهو يستوعب كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر، هذا من حيث الاستعمال القرآني والاسم من جهة أخرى دال في إطار محاورة دفاع عن سقراط (٢١أ) لأفلاطون على "الشيطان" الذي كان سقراط يقول عنه إنه يخطره (الإعلام بالقدر عدة فيتبعها. وكان أبوللو هو الذي أعلم سقراط وفرض عليه أن يعيش حياة فلسفية. وذلك بأن يختبر نفسه ويمتحن الغير، وشعر سقراط بأن ثمة حضوراً معيناً في نفسه وبأن هناك صوتاً داخلياً، وحينما تعجز الحكمة الإنسانية عن استشراق آفاق المستقبل يبلغ إبليس سقراط ما عليه أن يجتنبه من أفعال. ويقول سقراط في محاورة أفلاطون للدفاع عنه (٣١د) إن إبليس يأتيه منذ طفولته. إنه صوت يجعله ينصت أو يشتت تفكيره. إذن تتلخص عبقرية سقراط في هذا الصوت الإبليسي الذي يخاطبه أحياناً فيلهمه أو ينصحه. وفي تصور أفلاطون يبين هذا الصوت في الإبداع الفني على وجه التحديد (GENIUS) .

وفي محاورة لأفلاطون سماها إيون (٥٣٤أ) يقول سقراط إن العبقرية ليست في الفن بل في إبليس الذي يسكن الشعراء فيفقدون عقولهم. فالمصدر الوحيد للإبداع كائن يقف بين الآلهة وبين البشر، وليس ذهن المبدع هو الذي يبتكر من داخل نفسه، لذلك يؤكد أفلاطون بأن الشاعر يبدع بالخروج من نفسه ومن عقله (إيون، ٥٣٤ب) عبقرية الفنان إذن هي القدرة على استقبال الوحي المباشر من الشيطان. وهي حالة خاصة من حالات الجنون المتنوعة. ومن ثم يقع مصدر الإلهام الفني فوق الذهن والتقنية والعمل. وبالتالي فالعبقرية نداء إلى عامل فوق طبيعي هو الشيطان.

وكره عدو الله إبليس هو أحد المشاعر الرئيسية التي عبرت بها الأديان السامية الثلاثة عن علاقة الإنسان بالإله. وحاول البعض أن يعرف المكانة التي يحتلها إبليس في نظام الكون وتحديد علاقته بالإله واستقصاء الغاية التي وُجد من أجلها. وأفاض البعض الآخر في شرح تلبيسه على البشر وتلقينهم التعاليم والتعاويذ المعروفة بغية إبعاده واتقاء شره .

كان إبليس من المقربين بين الملائكة وكان له شأن عظيم في نظام الملأ الأعلى، إلى أن عصى أمر ربه، فطرده من الجنة، ولعنه لعنة أبدية فأصبح بذلك تجسيداً لكل ما هو شر. وجمع في ذاته كل الخصائص التي تنتفي عن الله، وإبليس من الإبلاس أي من اليأس التام من رحمة ربه ومن العودة إلى الجنة، وتدل كلمة إبليس عند الجميع على الدس والفتنة والوسوسة والإفساد والعصيان.

وعلى مر العصور أضفت مخيلة البشر قوى كبيرة على إبليس منها الطاقات الفكرية الخلاقة والقوى الفنية المبدعة، إذن يلبس إبليس على البشر فيزودهم بقوة خلاقة مبدعة . فكانت السوفسطائية والدهرية والطبائعية وأديان الشرق الأقصى وعلم الكلام والمعتزلة من أعمال إبليس ، وترجع حركة الخوارج والرافضة والزهد والتصوف إلى تلبيسه على أئمة هؤلاء القوم بما فيهم أبو طالب المكى والإمام الغزالى. وزين إبليس لأرسطوطاليس وأصحابه مع أدعائهم القول بالعقل أخيرا لبّس إبليس أهل اللغة والأدب فشغلهم بعلوم النحو واللغة عن العبادات.

غير أن تصوير العبقرية على هذا النحو الذى يجعلها رسالة قادمة من الخارج أمر يثير عديدا من القضايا. فتلبيس إبليس يعنى تحقق العبقرية بدون تدخل من العبقرى، بذلك تخرج العبقرية عن العبقرى، فكيف ننظر إذن إلى انضباط تلبيس إبليس ضمن قواعد محددة؟ فالتصور على النحو الأفلاطونى يستبعد العمل والكدح بمعنى أن مصدر الإنتاج يخرج عن الإنتاج نفسه. ويبدو إذن أن العامل فوق الطبيعى والمتعالى لا يكفى لقياس عبقرية العبقرى. لكن كيف ينسجم قياس العبقرية مع السلوك العنيف، الاستثنائى، الفجائى، الذى يتميز بالسلوك العبقرى؟ وكيف نفسر الإبهار الذى يمارسه الإبداع العبقرى الذى لا يبين إلا ضمن القواعد؟

فالفكرة الشائعة عن العبقرى إلى الآن تدور فى إطار تصور الهوس "SCHWARMEREI" على أن اعتبار أن العبقرى يمتلك مواهب طبيعية، مسبقة، استثنائية. وإذا كان العقلانيون ينتقدون الهوس والسلوك العنيف غير القابل للقياس باعتباره وهما أفلا ينبغى أن تتحول من التعالى إلى المماثية، من التخارج إلى التداخل، من "GENIUS" إلى "INGENIUM" ؟.

لابد أن نميز بين ضربين مختلفين من الإنتاج البشرى: الإنتاج الفنى والإنتاج الصناعى، لاشك أن الإنسان حيوان صانع ، فهو يخترع آلات، ويصنع أدوات ويستحدث موضوعات. وتحمل هذه جميعاً صبغته الخاصة يستعين بها فى تكييف الطبيعة مع حاجاته ورغباته وأهدافه ومطامعه. غير أنه لابد من التمييز بين ما يصح تسميته باسم الموضوع الاستعمالى وما اصطلحنا على تسميته باسم الموضوع الجمالى، والموضوع الاستعمالى نفعى يحمل آثار غائية بشرية ظاهرية أو خارجية، وأما فى الإنتاج الجمالى فلا يكفى الإتقان فلا يوجد فى مجال الإنتاج الجمالى ضوابط مسبقة تربط الوسائل بالغايات.

لذا ليست العبقرية قدرة على إتقان شيء معين قد نتعلمه على أساس من القواعد المعينة بل العبقرى هو من يملك الموهبة والقدرة على إنتاج مالا يقبل القياس بقاعدة معينة.

إلا أن استعادة ابن رشد كان قد ارتبط بالنهضة العربية الحديثة من رفاعة رافع الطهطاوى إلى محمد عبده. ثم ارتبط بعد هزيمة ١٩٦٧ بمواجهة قوى الظلام، أى أنه دائماً ما يعود ليفتح آفاق التفكير الحر من جديد، إلا أن عودته المتكررة تؤكد من جانب آخر أن النهوض فى كل مرة يميل إلى التوفيق بين الإسلام والعصر دون أن يراجع مسلمات الفكر مراجعة جذرية.

وجاء ابن رشد منذ عقد السبعينيات وإلى الآن فى إطار اتجاه الفكر العربى المعاصر إلى دراسة مباشرة للنص، كيف نقرأ النص الدينى؟ كيف نتعامل معه؟ فقامت دراسة النص الدينى. وارتبطت بمساءلة مبدأ الهوية والأصول المطلقة، الماورائية، الماهية، المتعالية، الكلية، المجردة، ولم تعد الحقيقة كما كانت عليه. وتغير العقل، وتحول الوجود من المرحلة الكلية إلى المرحلة المفردة، وساعد ابن رشد المفكرين المعاصرين على استعادة المجاز من وراء الكليات وعلى دراسة النص الدينى فى إطار من المراجعة الجذرية للأسس والمنطلقات التى انبنى عليها التفكير عندنا على مدار التاريخ.

وقد بدا أن التفكير المعاصر بعد هزيمة ١٩٦٧ قد استطاع من خلال استعادة أعمال ابن رشد أن يخطو خطوة شجاعة فى اتجاه التركيب بين الإسلام والعصر بدل القراءة التوفيقية النهضوية الحديثة (السابقة) التى كان قد عرضها محمد عبده من قبل.

وهى القراءة التى ترى أن أزمة الفكر العربى المعاصر هى تبعيتها للمنهج الغربى ، إلا أن تناول الحديث من زاوية " الأزمة" نفسها يمثل مدخلاً " غربياً" إلى تناول الفكر العربى الحديث والمعاصر بالتحليل.

فإن كانت هناك أزمة فهى أزمة مَنْ!

وإذا كان الفكر العربى قد اتبع المنهج الغربى وحان الخروج عليه فإن المنهج الغربى نفسه هو الذى علم الفكر العربى الحديث أن يستخلص من ذاته ضوابطه وقوانينه، والمنهج الغربى - رغم نرجسيته المعروفة ـ هو الذى قال ولا يزال يقول بأن لكل ثقافة نظام تفسيرها وأدواتها ومناهجها وطرقها الخاصة فى إدراك اللغة المشتبهة التى تريد أن تقول غير ما تقول وفى فهم الاحتمالات التى تحملها اللغة، فالتشابه هو الذى يستدعى التفسير.

وليست هناك دلالات رشدية جاهزة إنما هناك تفاسير رشدية مختلفة، وتؤكد الدراسة السابقة أنه لايوجد تفسير كامل لابن رشد، وما قدمناه هو تفسير التفسير. أما البحث عن دلالة مسبقة فيرتبط بالبحث عن شيء أول، مبدئى دون أن يرى أن نص ابن رشد نفسه تفسير فى القراءة الواحدية مدلول أصلى. أما الدراسة السابقة



فقد سعت نحو التأكيد على أن المفردات نفسها تفسيرات وحسب، والمفردات لاتعني شيئاً سوى أنها تفسيرات ولا شيء سوى كونها تفسيرات.

وقد فسرنا التفسير ـ لا بسبب وجود دلالات ـ بل بسبب وجود تفسيرات قائمة ولأن نسيج التفسيرات لايزال أساس الكلام واللغة، لذا فهناك دلالات تملي علينا تفسيرها. إلا أننا لا نتصور قط أن قراءة واحدة من القراءات التي عرضناها قد استولت على الحقيقة العارية وإذا كانت كل قراءة على حده تسعى إلى طمس التفسيرات والآراء الأخرى.

ويسبق التفسير إذن الدلالة كما أن الدلالة نفسها ليست كائنة بسيطة بل هي ملتبسة أو غامضة تسيء إلى الإرادة والقصد والدلالات نفسها تفسيرات ـ كما سبق أن أشرنا ـ تحاول أن تبرر نفسها من خلال الدلالات. وليست التفسيرات دلالات تحاول ان تبرر نفسها من خلال التفسيرات. وباكتساب الدلالات وظيفة حجب التفسير تفقد الدلالات وجودها كدال .

اتبعنا التفسير إذن لا الدلالة الأصلية، ولم نفسر ما يوجد في المدلول بل فسرنا وأعدنا تفسير تفسيرنا دوماً، من طرح التفسير؟ ما سر التفسير عند المفسر؟ ولم نعتقد في وجود دلالة موجودة أولاً وأصلاً وفعلاً وحقا بوصفها إشارة أو تنبيها متجانسا، سديدا، منظماً، كذلك لانعتقد في وجود تفسير كامل، نهائي، إرهابي، للحقيقة الرشدية العارية.

فقط نحن في حاجة إلى استعادة ابن رشد لكي يساعدنا على نقد العقل إذا جاز هذا المصطلح اللاهوتي أو الميتافيزيقي ـ التقليدي ونحتاج إلى إبداع فكري لصياغة نموذج صالح للتطبيق لا يكون نقلاً آلياً لقواعد أخرى، فلابد من الارتكاز على تصور الخصوصية التاريخية، لكن هذا الارتكاز لايدل على أن الخصوصية استمرار خالد، أبدي، ثابت. فالبعض يثبت ويجمد عمق المجال التاريخي، ولا يتجاوز العمق أو الخصوصية عندهم حدود " أقدمية" التكوين القومي المتجانس تجانس الكل القومي من وجهات نظر الانصهار الاجتماعي وسلطة القرار السياسي والتكوينات التي تنبع عن هذين العاملين : الإرادة واستمرار المجتمع القومي فضلاً عن اتصال التكوين القومي من خلال العصور المتنوعة.

وإذا كان الآخر يجيء في المرتبة الثانية بعد الأنا لأن الأولوية للإبداع لا للنقل فإن ذلك يجيء في إطار معين هو أن تصور الآخر هو تصور لأنا أخرى تقدم نفسها كموضوع. وهو آخر خاص بالأنا، أما الأنا والآخر معاً فهما مكونان اثنان لتصور الأنا نفسها والواقع أن تصور الأنا نفسها يحيل إلى مشكلة بل إلى مشكلات بدونها يصبح تصور الآخر بلا معنى، وهي مشكلات لا تقبل التوضيح أو الفهم من جانبنا إلا وفقا لتسلسل حلها، ومشكلة الأنا والآخر هي مشكلة تعدد الذوات

وصلاتها وتفاعلها المتبادل، لكن من البديهي أن تتغير العلاقة إذا اعتقدنا في الرفض المسبق الإسلامي للآخر الغربي.

ولا يزال المفكرون والباحثون والدارسون المصريون يختزلون فشل المشروع القومي العربي التاريخي في غيبة الديمقراطية دون أن يحاولوا ممارسة النقد المعرفي لأسس الفكر العربي نفسه، وهم يرددون بأن المأزق ليس في النظام المعرفي للعقل العربي إنما في المجتمعات التي جربت المشروع القومي، ويعيدون أنه مأزق الأنظمة السياسية أو فشلها الشمولي في الدفاع عن الحريات الفردية. المأزق هو مأزق البشر الذين تخلوا عن المشروع وشوهوه. ولعل هذا ما يقوله أتباع الديانات ودعاة العودة إلى الأصول. إنهم يحملون تبعة ما تعانيه البشرية اليوم إلى تخلي البشرية عن الإيمان. إذن ليست المشكلة في المبدأ بل في البشر أنفسهم. ليست المشكلة هي مشكلة القيادات والأحزاب بل هي مشكلة الشعوب نفسها. ينزه المفكرون إذن الأفكار ويفصلونها عن الأنظمة السياسية والتشكيلات التاريخية ويحملون البشرية المسئولية بدلاً من نقد النظام المعرفي للعقل العربي، ولهذا فهم يرون العلة في الواقع بدلاً من نقد أسس التفكير ويلومون الظروف والوقائع والبشرية بدلاً من نقد الفكر وأسسه، إنهم يفصلون بين المبدأ والتطبيق، بين النظرية والممارسة، بين المنهاج واستعماله وهذه الآلية الفكرية، أعني الفصل بين الواقع والمثال، هي الخدعة التي يمارسها أرباب العقائد والأديان والأيديولوجيات عندما تصطدم أصولهم ونظرياتهم بالوقائع وتفقد مصداقيتها على محك التجارب اليومية . إنهم يحاولون تبرير فشل المبادئ وعدم صمود النظريات، بفصلها عن الممارسات وخلع صفات التعالي والعصمة عليها. لذا فهم يتعاملون مع الفكر العربي الإسلامي على نحو لاهوتي وكما يتعامل المؤمن مع أقانيمه أو كتابه، أي بوصفها أفكاراً مجردة تتجاوز التاريخ وتعلو عليه.

وإذا كانت غيبة الديمقراطية وراء تخلفنا الكبير فإن نظرية الحقيقة نفسها هي السبب الأعظم.

ارتبط تصور الحقيقة بمقوله التطابق، التطابق على مستوى أول بين اللفظ والمعنى، أو بين الكلام والرؤية، أو بين القول والماهية، أو بين الخطاب والحقيقة، أي بين الدال والمدلول؛ والتطابق على مستوى ثان بين التصور والكائن، أو بين النظرية والواقع، أو بين التفسير والحدث، أو بين القراءة والنص، أي بين الماهية والوجود. وهذا هو التصور التقليدي الذي قام عليه خطاب الحقيقة منذ أرسطو إلى ابن رشد.

وإذا كان الخطاب الرشدي المعاصر قد شكك ببداهة مقولة التطابق فهو يسلم بتطابق الموجود والمنطوق. ولأن الحقيقة تطابق فإن الطريق المعرفي إليها يرقى بها إلى مرتبة الحقيقة الصادقة، الكلية، الضرورية، الثابتة، النهائية. وقد كسر

الخطاب الرشدى المعاصر الصورة المثالية، اللاهوتية، الغيبية، الطوباوية لابن رشد. فلم يفقد تاريخيته وانفتح على نفسه وعلى الصراع بين حجب إرادة الحقيقة وإرادة السلطة أو العقيدة، وارتبط الخطاب الرشدى المعاصر بالتاريخ والواقع ولكن لا تصمد في النهاية إلا القوة القادرة على التجدد.

والمقصود إذن هو الخطاب الرشدى المعاصر وليس خطاب ابن رشد نفسه. ذلك أن ابن رشد، ونعنى به نصوصه على التحديد، لا يمكن حصرها وتصنيفها وتبويبها ضمن اتجاه فكرى حاسم، قاطع، شأنها شأن الأعمال الفكرية الأخرى. فالنص أوسع وأغنى وأعقد من أن يقولب فى صيغة جاهزة أو فى إطار محدد فما تهافت في الخطاب الرشدى ـ خطاب ابن رشد نفسه ـ هو العلم ، وأما الذى بقى فهو ما أثار – ولا يزال – يثير الإشكال.

تبين دراسة تطور النظام العالمي منذ ١٩٤٥ بوضوح انخفاض معدل نمو الدول الصناعية الرأسمالية فى الغرب وظهور بوادر تشكيل مركز عالمى للنفوذ حول الصين واليابان ودخول عدد من الدول العالم الثالث فى دائرة التأثير الجديد مثل الهند والبرازيل ومجموعة دول جنوب شرق آسيا. وقد تم ذلك إذن فى ضوء الأزمة التى أصابت تطور النظام العالمى الغربى الرأسمالى الأوروبى والأمريكى وما صاحبتها من هبوط فى معدل نمو القطاع المتقدم بينما ارتفع معدل نمو المجتمعات الأخرى، والأزمة من ثم هى أزمة المبادرة التاريخية للغرب الرأسمالى في العالم، وهى لا تعنى الانحدار، وإنما تعنى انخفاض معدل القدرة على المبادرة .

ومن هنا فإن الأزمة التى يراها د. سيد البحراوى أنها أصابت النقد العربى هى فى الجوهر إسقاط لأزمة غالبية الغرب الصناعى الرأسمالى على الفكر العربى، أى أنه نقل " الأزمة" ضمن النقل العام للمعرفة والتكنولوجيا والسؤال هو كيف يجوز لنا أن نتحدث عن أزمة المنهج فى النقد العربى المعاصر باعتبارها أزمة نقل المنهج الغربى دون أن نعدل أو ننقل تصور " الأزمة" نفسها التى ارتبطت بالمسار التاريخى للغرب!

لا شك أن الحديث حول أزمة الأمة العربية وتأزم التحرك العربى وانكسار المسار العربى يسود الثقافة العربية منذ سنوات، ولاشك أيضاً أن إخفاق تجارب الوحدة السياسية العربية ومأساة فلسطين والصراع العربى العربى وهجرة العقول والطاقات من العواصم الثقافية تؤكد الوجه السالب للعالم العربى فى نهاية القرن العشرين.

(أ) مؤلفات الدكتور وائل غالى

١. نهاية الفلسفة، دراسة فى فكر هيجل (الجزء الأول)
القاهرة، دار الثقافة، طـ١، ١٩٩٧

٢. دفاع عبد الرحمن بدوى عن الزمان
القاهرة، دار الثقافقق، طـ ١ ١٩٩٧.

٣. أوهام المستقبل
القاهرة، دار الثقافة، طـ١ ، ١٩٩٧

٤. معرفية النص
القاهرة، دار الثقافة، طـ١، ١٩٩٨

٥. نهاية الفلسفة، دراسة فى فكر هيجل (الجزء الثانى)
القاهرة، دار الثقافة، طـ ١، ١٩٩٨

(ب) ترجمات:

٦ – نهاية الشيوعية
القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طـ، ١٩٩٤

٧ – إعادة قراءة القرآن
القاهرة دار النديم، طـ ١، ١٩٩٦

دراسات قيد الأعداد للنشر

١ – ميتافيزياء الشعر عند أدونيس
٢ – الجذور المصرية للاعقلانية الحديثة
٣ – بحوث فلسفية فى الصورة
٤ – المستقبل والحتمية.
٥ – هيجل والدراسات المصرية
٦ – الجمود الفكرى العربى.
٧ – ابن عربى فى عيون المعاصرين
٨– من علم المناهج إلى علم الإشكال
٩ – مولانا فى عيون الصقر
١٠ – نقد الفلسفة، المادية.
١١ – تشريح العلم

الفهرس

الموضوع **الصفحة**

هذا الكتاب

قد يكون من المثير للدهشة أن نقول إن كل اهتمامات د. وائل غالى فى هذا الكتاب قد اتجهت نحو مسائل تحليلية ونقدية فى أعمال الفيلسوف العربى الكبير ابن رشد وفى الأعمال التى ناقشت أفكاره. فليس لدى د. وائل غالى أدنى إيمان بنسق عقلى أو بمذهب عقائدى سابق. ومن ثم فقد انحصر الجانب الأكبر من تحليلاته الفلسفية ــ فى هذا الكتاب ــ فى الكشف عن المغالطات والأخطاء وشتى ضروب الخلط التى طالما حفلت بها الدراسات والأبحاث الفلسفية المصرية والعربية والعالمية الراهنة فى ابن رشد. وهذا ما يعبر عنه د. وائل غالى نفسه فى قوله: "إنه يبحث فى الإجابة عن سؤال واحد: بعد مرور ثمانمائة عام على رحيل ابن رشد، كيف يُدار ميراثه فى مصر والوطن العربى والعالم؟ وإجابته محكومة برؤية فلسفية لا تستند إلى منهج بعينه بقدر ما تسعى إلى تفكيك مناهج القراءة، والقراءة نفسها دون تمييز أو انحياز مسبق إلى هذا المنهج أو ذاك. والقضية التى يتناولها، على تعقيدها وثرائها، تنطوى على فكرة محورية وهى إسقاط الأقنعة الأيديولوجية المتعددة والمتنوعة التى لبسها ابن رشد فى البحث الفلسفى المصرى والعربى والعالمى على مشارف القرن الحادى والعشرين.

أحمد غريب